

Victor Jabouille

INQUÉRITO
Universidade

Iniciação à Ciência dos Mitos





INICIAÇÃO À CIÊNCIA DOS MITOS

INQUÉRITO
Universidade

OUTRAS OBRAS NESTA COLECÇÃO:

1 — *Em Volta da Magna Carta,* João Soares Carvalho
2 — *Mito e Literatura,* Victor Jabouille, José Pedro Serra, Frederico Lourenço, Paulo Alberto, Fernando Lemos
3 — *Fernando Pessoa e a Nova Métrica,* Fernando Lemos
4 — *Entre Trovar e Turvar,* João Amaral Frazão
5 — *O Romance,* Bernard Valette
6 — *Elementos de Literatura Comparada,* Francis Claudon e Karen Haddad-Wotling

VICTOR JABOUILLE
Da Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa

INICIAÇÃO À CIÊNCIA DOS MITOS

2.ª edição
revista e actualizada



EDITORIAL INQUÉRITO

Capa: estúdios P. E. A.

Editor: Francisco Lyon de Castro

Execução técnica:
Gráfica Europam, Lda.
Mira–Sintra — Mem Martins

ISBN: 972-670-215-1
Edição n.°: 821007/1854
Depósito legal n.°: 74818/94

EDITORIAL INQUÉRITO
Apartado 33
2726 Mem Martins
PORTUGAL

ÍNDICE

Nota introdutória 7
Nota à 2.ª edição 9

1. A universalidade do mito 13
2. ΜΥΘΟΣ e ΛΟΓΟΣ 25
3. Em busca de uma compreensão do conceito de mito 31
4. A ciência dos mitos 41

4.1. **A ciência dos mitos na antiguidade pagã** 42
4.2. **A Mitologia, o Cristianismo e a Idade Média** 50
4.3. **O Renascimento e o regresso dos mitos** 54
4.4. **As origens da moderna mitologia** 58
4.5. **A ciência dos mitos, hoje** 65

4.5.1. *A primeira fase do século XX* 65
4.5.2. *A segunda fase do século XX* 71

4.5.2.1. O «Funcionalismo» 71
4.5.2.2. O «Simbolismo» 73
4.5.2.3. O «Estruturalismo» 81
4.5.2.4. Outros aspectos da análise mítica 85

4.6. **Conclusão** 88

5. Conclusão 91

Notas 93
Bibliografia sumária 115

NOTA INTRODUTÓRIA

O mito é uma constante na vida do homem contemporâneo. Também o foi para os Atenienses dos tempos de Péricles e é-o, hoje, de um modo aparentemente diverso, para certas sociedades da Melanésia ou de África. Falar em Édipo, em Medeia ou em Hércules sugere, no Ocidente, o MITO. E os mitos dos nossos dias? Os do palco, os dos estádios, os da política... O homem do século XX d. C. interessa-se pelo mito, mantém-no vivo.

O que propomos nas páginas seguintes é uma meditação sobre a problemática do mito. Interrogarmo-nos sobre esta complexa realidade é, igualmente, considerar o seu conjunto, isto é, a *mitologia*. Mas *mitologia* é, também, a ciência que estuda o mito. Nem sempre esta meditação tem sido encarada como ciência, mas, ao longo de um já extenso percurso, a *mitologia* delimitou um *corpus*, definiu um objectivo, adquiriu métodos e técnicas de análise, introduziu processos de experimentação e de verificação, afirmou-se numa perspectiva epistemológica. Deixou de ser uma ciência possível para ter o seu lugar efectivo no conjunto das *ciências do Homem*.

Pretendemos, nesta *Iniciação à Ciência dos Mitos*, proporcionar, num texto acessível ao leitor não especializado, uma primeira abordagem da problemática geral do mito. As notas completam o texto e propõem, para cada caso, leituras complementares. Este trabalho tem como base a primeira parte de uma dissertação de doutoramento apresentada, em 1986, na Universidade Clássica de Lisboa. Beneficiou, obviamente, das críticas dos Profs. Doutores Maria Helena da Rocha Pereira, Custódio Magueijo e Segurado e Campos, bem como dos Profs. Doutores Maria Helena de Teves Costa Ureña Prieto e Gilbert Durand, que acompanharam a investigação.

NOTA À 2.ª EDIÇÃO

Continuando patente o interesse pelos mitos e estando esgotada a obra, propõe-se agora ao público leitor uma segunda edição de *Iniciação à Ciência dos Mitos.*

Os mitos são entidades culturais dinâmicas, possuidoras de uma actividade própria e característica. Não admira, pois, que, ao longo dos anos, evoluam e se adequem, em cada momento, às exigências do *homo sapiens,* seu criador e, simultaneamente, seu utilizador. As alterações políticas, sociais, económicas e morais que se têm verificado nos últimos anos confirmam a importância do mito no quotidiano e a sua perenidade, sensível ou latente, como elemento referencial ou como instrumento actuante e culturalmente caracterizador. Os próprios estudos — prova erudita da persistência do interesse — também se multiplicaram e as teorias fundamentadoras evoluíram.

Sem alterar a estrutura inicial, procedeu-se a uma actualização do texto e das informações bibliográficas, corrigindo-se o maior número possível de erros detectados (e agradecemos, naturalmente, todas as críticas e sugestões que nos foram dirigidas). As características variadas dos leitores justificam a manutenção do primeiro modelo proposto: o texto é para ser lido por todos; as notas destinam-se ao leitor especializado ou àquele que pretende prolongar a leitura em busca de novos conhecimentos.

«O mito é o nada que é tudo.»

FERNANDO PESSOA

1

A UNIVERSALIDADE DO MITO

Que há de comum entre Héracles, herói universal promovido a deus-símbolo de uma cultura clássica, e Asdiwal, personagem central de uma gesta narrada pelos índios Tsimshiam, uma das populações que habitam a costa nordeste do Canadá, e analisada por Claude Lévi-Strauss [1], ou o *Spider Man,* o «homem-aranha» da televisão e do cinema? Tanto, talvez, como entre a Guerra de Tróia, sempre recordada com a solenidade de *A Ilíada* ou o dramatismo de Ésquilo, e a *Guerra das Estrelas,* já ultrapassada antecipação de um futuro que parece querer catapultar Hiroxima e Nagasáqui para uma dimensão cósmica. MITO é a palavra-chave, o traço de união que, tentacularmente, aproxima e que, numa distância sem espaço e numa cronologia sem tempo, permite falar de Teseu e pensar em Zorro ou relembrar Édipo e divagar até Rómulo e Remo, Gilgamés, Moisés, Judas e Amadis ou o *self-made man.*

Mito é o vocábulo comum que remete para a cultura antiga, para o passado, para a literatura e para a criação artística em geral. Mito recorda histórias de deuses e de heróis, tem uma tonalidade nebulosa, lírica, agressiva; sugere, também, sociedades primitivas, grupos reunidos à volta da fogueira, contadores de lendas. Édipo, Ulisses, Zeus, Aquiles, Electra, Hércules, Rómulo, Vénus, Sansão, Vótan, Oro, Rongo, Crixna, Vixnu, Iemanjá, Ts'ai-Shen, Shen Nung, Quetzalcoatl, Cu Chulainn... Uma longa lista de nomes que provocam ressonâncias «míticas» no ouvido do homem moderno.

E o mito de Don Juan [2]? Ou o mito dos Beatles ou de Mick Jagger? D. Sebastião ou o «Quinto Império»? Os títulos dos jornais são preenchidos pela palavra mito e, muitas vezes, em situações que nada têm a ver com a perspectiva generalizada ou com a cultura clássica. Sinónimo de mentira, exagero, utopia, história inventada e acto ou personagem, individual ou colectiva, engrandecidos, o mito faz parte do vocabulário corrente do homem do século XX d. C.

Ao integrar a vivência do homem contemporâneo, o *mito* materializa-se numa generalização do conceito a aspectos vários do quotidiano, numa afirmação do interesse pelos velhos mitos ou ainda, como escala comparativa de eventos. Mas, numa sociedade que se define como racionalista, tecnológica, positivista, herdeira de Descartes e Comte, de Marx e de Teilhard de Chardin, descobridora da bomba atómica e do computador, a materialização do mito passa também pela erupção de fenómenos de recuperação de mitos antigos através da sua actualização e da integração dinâmica da sua estrutura referencial no contexto hodierno. É que o homem do século XX d. C. também é herdeiro do hermetismo, da alquimia, da psicologia das profundezas. Moral, religião, filosofia, poesia, pintura, lógica, ciência, a tudo o mito — como produto do Imaginário — pode servir de estrutura básica.

As tendências das várias épocas — as *modas* — fazem incidir o interesse geral sobre aspectos determinados, reflexo de um contexto preciso. Quanto maiores e mais poderosos são os meios de acesso às *massas* (e também os métodos de manipulação), menos intervém o indivíduo como criador. O particular reflecte o aparentemente objectivo, que, no fundo, não passa de expressão pontual. O pseudo-mito, o *ersatz,* apresenta-se como mito até ser desmascarado. A diferença entre este e aquele é a que vai de Prometeu a Hitler, de Ulisses a qualquer político empenhado em campanha eleitoral. Por isso, as emanações míticas são importantes no processo de compreensão do Homem, mesmo quando se apresentam racionalizadas, negativas ou críticas.

A tendência para desmitificar *(Entmythisierung),* ou desmitologizar *(Entmythologisierung),* é própria da nossa cultura e da nossa civilização ocidentais. É ela que está na base do espírito de

«evangelização», da missão que certas sociedades identificadas com ideais ecuménicos se atribuíram de destruir as velhas tradições e os velhos mitos pela imposição de realidades culturais alheias. Fizeram-no os colonizadores espanhóis, franceses, ingleses e portugueses do mesmo modo que os revolucionários franceses de mil e setecentos ou os russos de mil e novecentos, que, ao quererem destruir uma mitologia, uma religião e uma simbologia tradicionais, se viram, simplesmente, obrigados a substituí-las por elementos artificiais, incompreensíveis, ou, então, por puros decalques do que se pretendia anular.

Contrariando esta tendência e afirmando a necessidade mítica do ser humano, verificamos que, mesmo dizendo-se amítica e pretendendo actuar de uma forma mitofágica, a nossa sociedade aproveita todas as oportunidades para tentar criar e afirmar uma mitologia que pensa adequada à sua realidade. Pensemos nas atitudes da indústria cinematográfica ou na dos adeptos do desporto de competição, todas denunciantes de uma acentuada tendência para (re)criar mitos no século XX d. C., denotando a expressão da simples cópia do mito do herói. E os mitos políticos? Serão uma nova expressão da nostalgia do Paraíso Perdido, da Idade do Ouro transposta para a sociedade sem classes, para o comunismo? *Self-made man* ou herói do trabalho, duas imagens de um mesmo arquétipo?

Um verso particularmente feliz de Fernando Pessoa, num poema dedicado a Ulisses, retrata toda a complexidade e o carácter ambíguo que o conceito de mito encerra: *o mito é o nada que é tudo*[3]. Realidade cultural extremamente rica, o mito participa em naturezas várias, subentende funções diversas e pode apresentar-se sob uma infinidade de materializações e de aspectos, constituindo uma linguagem particular do homem. O conceito de mito é tão vasto que nele se pode incluir praticamente toda a expressão cultural humana — é o tudo — ou tão restrito que se limita a um *corpus* específico e limitado, a um momento pontual e singular. É o *nada* que é *tudo*. Se, para o homem comum, ele pode apresentar-se com um conteúdo deturpado, a verdade é que, ao longo dos séculos, o MITO tem servido de ponto de partida, de meio, de objectivo ou de resposta para

atitudes da Humanidade. Mesmo sem uma concepção nítida ou valorizada, ninguém nega a existência do mito, a sua presença em contextos diversos das várias sociedades.

Ainda no século passado era possível a Mme Emma Morel escrever um característico manual de mitologia intitulado *Mythologie épurée à l'usage des maisons d'éducation pour les deux sexes augmentée d'un questionnaire, et d'une explication de la Mythologie par l'Histoire* [4], obra necessária, segundo a sua autora, para a compreensão dos poetas antigos e modernos, bem como das obras dos pintores e dos escultores [5]. Aí se afirma que essas *inventions mensongères* [6], depois de terem servido os poetas, ainda tinham uma utilidade: «Elas podem inspirar reflexões salutares ao mostrarem em que assombroso caos de absurdidades e de extravagâncias cai, inevitavelmente, o homem quando esquece o seu Criador para se entregar à idolatria e às falsas religiões.» [7]

Mas a juventude corre um grande perigo, que o trabalho atento de Mme Morel afasta, pois, melhor que ninguém, ela defende a pureza do espírito e dos corações dos seus alunos. A mitologia — «... a ciência que ensina a conhecer a história e os atributos das divindades do paganismo» [8] —, era, deste modo, entendida como meio de educação e de formação, mas também como um instrumento negativo que tinha, apesar de tudo, uma origem real: «Ainda que a mitologia não seja senão um composto de erros, de absurdidades e de infâmias, quase todas as suas fábulas têm a sua origem em qualquer facto histórico com fundo verdadeiro, mas desnaturado pela tradução e pelas ficções dos poetas.» [9]

Em 1860, M. Édon, reitor honorário e cavaleiro da Legião de Honra, publica a 4.ª edição da sua *Mythologie Élémentaire contenant un précis de la Mythologie des Egyptiens, des Perses, des Indous, des Scanadinaves et des Gaulois* [10], obra autorizada pelo Conselho de Instrução Pública e pela autoridade episcopal, e na qual aborda de «um modo inofensivo matéria tão delicada» [11], definindo mitologia como «amontoado de ficções mentirosas» [12].

Embora expresse uma preocupação mais científica que E. Morel, M. Édon também opõe, na sua *Mythologie,* cristianismo a paganismo, verdade a mentira: «A mitologia, ou a ciência da fábula, é a história das falsas divindades que os pagãos adoravam. Esta

adoração chama-se idolatria. Para explicar a sua origem, é preciso recuar até ao nascimento do mundo e consultar a Sagrada Escritura. Lê-se que, quando Adão e Eva foram expulsos do paraíso terrestre, depois da sua desobediência, os homens corromperam-se cada vez mais. Esqueceram o Deus que os tinha criado e que os puniu com o Dilúvio.» [13]

Nas duas obras acima referidas, o mito e a mitologia são encarados ainda sob uma perspectiva de sacralidade, embora pagã: são as histórias do paganismo que os poetas trataram, um conjunto que se opõe a cristianismo. Mais tarde, num contexto completamente diverso e num universo de mistério e de aventura, é ainda ao vocábulo mito que a escritora policial Agatha Christie recorre:

«Era um rendez-vous *com alguém que não compareceu. Teria Carlota Adams encontrado essa pessoa mais tarde? Ou não conseguiu e foi para casa tentando falar-lhe pelo telefone? Gostaria de saber... Oh! Como gostaria de saber!*

— Essa é a sua teoria, Sr. Poirot. O Misterioso Homem por detrás da cortina. Esse homem é um mito.» [14]

A galáxia mítica alarga-se, assim, de um espaço sagrado a um universo profano, dessagrando-se, perdendo o seu suporte religioso e antigo, esquecendo, até, o enquadramento narrativo e identificando-se com ficção.

No fundo, o que é que o homem pede ao mito? Uma resposta teológica para as suas aspirações, uma compreensão mais vasta que o integre, de uma forma sacral, no macrocosmo a que pertence e, simultaneamente, um encontro consigo próprio e com a divindade, encontro que lhe traga a paz e a fé. Mas também uma integração social, uma personalização da sociedade circundante, um dimensionamento microcosmático do Universo; inversamente, uma generalização, uma socialização dos seus problemas individuais, uma projecção do *ego* numa escala dimensionada cosmicamente, uma compreensão do SER que não passa apenas pela via ontológica. O mito pode ainda assumir uma dimensão histórica: nele o homem reconhece as suas origens, as suas tradições, e esta perspectiva pode tornar-se nacional. Ao encontrar-se com o passado, ao integrar-se num fluido temporal e existencial definido, é também a si que o homem se encontra. E o mito como ciência, como conhecimento

empírico dos fenómenos materiais? Gnoseologia? Por que não Ética, se pode inserir um conjunto de valores morais característicos, padrões de uma «ordem», de um momento, de uma cultura, uma ética a defender ou a combater? O cristianismo tentou seguir este caminho; a Grécia e Roma fizeram-no quase sempre, tal como o islamismo ou o materialismo ateu, que projectaram, sob aparências várias, as mesmas fórmulas nos mesmos objectos. Generalizando, podemos afirmar que a «iluminação compreensiva do mundo das coisas é obra do mito» [15].

A palavra MITO adquiriu, na história da cultura, uma dimensão que ultrapassou os limites geográficos da sua origem etimológica. Aplicado primitivamente a histórias fabulosas dos deuses e heróis da Grécia e, mais tarde, de Roma, o seu campo de concretização estendeu-se a outras civilizações antigas e, depois, mesmo às modernas e contemporâneas. Concluiu-se, por exemplo, que se os Gregos tinham uma cosmogonia materializada na *Teogonia* de Hesíodo, se os Egípcios tinham a sua registada já nos textos de Heliópolis e se a dos Babilónios se podia encontrar no *Enuma Elish,* a verdade é que os Zuñi do Novo México ou os Maori da Nova Zelândia também possuíam poemas cosmogónicos. O cotejo dos vários mitos conduziu à verificação da existência de semelhanças estruturais e de conteúdo.

Nós também vivemos numa época em que o mito está presente; observamos actualmente um regresso dos mitos e o seu universal emprego. A nossa sociedade, tal como a *dieri* da Austrália ou a *bosquímana* de África, é mítica. E é-o não só porque se assiste a uma redescoberta e reintegração de elementos míticos antigos, como, também, porque o homem desta segunda metade do século XX d. C. sente necessidade de se interrogar em termos mitológicos ou de encontrar uma resposta mítica para as suas interrogações [16]. Roland Barthes reuniu, sob o título genérico de *Mythologies* [17], uma série de textos em que os temas tratados oscilam entre «as pernas da Garbo» e «as *frites* do general-duque de De Castries», o comandante francês batido em Diem-Bien-Phu. O projecto *Apolo* transportou os astronautas norte-americanos até ao espaço interplanetário e «Ulisses» é herói do cinema de animação. O mito surge, assim, na vida do homem contemporâneo,

como um facto natural, aceite *a priori*, susceptível de maravilhar, de provocar um sentimento de agrado, de prazer ou de repulsa.

O mito tem perigos? A visão mítica da sociedade, do homem, do mundo pode conduzir a uma deformação do real, a um afastamento da realidade, a uma fuga para um universo incorpóreo, pessoal, defensivo, fechado. Mas, na esteira do pensamento de L. Kolakowski, «a busca do mito é, quase sempre, uma tentativa de descobrir uma instância tutelar que resolva sem dificuldades as nossas perguntas acerca das coisas últimas, uma escala de valores segura que nos proteja, uma instância que nos desincuba da liberdade e nos envolva no casulo do lactante que pode ansiar pela submissão sem cuidados. Mas uma satisfação conquistada desse modo tampouco costuma estar livre da mendacidade» [18]. Nesta perspectiva, o mito parece ser eminentemente funcional e o seu grande perigo é poder constituir-se num «analgésico» ou num estupefaciente para o quotidiano do homem, e, se assim for, a resposta do mito é limitada a uma visão unidimensional da vida ou, em casos limites, às consequências de um delírio esquizofrénico.

Sem dúvida que o mito não é apenas o meio de expressão de uma mentalidade pré-lógica (Lévy-Bruhl [19]) ou de uma emotividade e imaginação simples, mitopoética (Cassirer [20]) ou, ainda, de pensamento selvagem que recorre a uma linguagem distinta e a um código diverso para expor a sua visão do mundo (Lévi-Strauss [21]). Ao admitir que o mito se refere a um passado prestigioso e longínquo, a um tempo heróico ou «ao princípio» estamos a aproximarmo-nos da concepção de um tempo mítico em que os homens dialogavam com os deuses, do tempo cíclico, do *eterno retorno* (Mircea Eliade [22]).

A expressão literária de um mito, uma das formas de o captar, admite as grandes epopeias, elas próprias sedimentadas numa escala mitológica — *Ilíada, Odisseia, Eneida,* tal como o *Enuma Elish,* o *Maabarata,* o *Ramaiana* ou *Os Lusíadas* —, mas também admite outros materiais literários, como os ciclos de cavalaria ou *Ulysses* de James Joyce. A expressão literária de um mito, por muito que o contradiga a etimologia, também pode ser oral e não menos importante [23]. Mas a forma material de expressão do mito não é apenas a literatura. As artes plásticas serviram para ilustrar a

mitologia: a escultura grega, a pintura romana, a pintura e a escultura do Renascimento... Depois podemos dizer que também ela criou a sua própria mitologia. A *Mona Lisa,* de Da Vinci, Gala na pintura de Salvador Dali ou a presença obsessiva da mãe na obra de Delvaux serão apenas signos ou imagens, símbolos ou, no seu conjunto, assumem-se estruturalmente como MITO?

Na música, Wagner, por exemplo, ilustra a mitologia germânica e o sentido de *A Flauta Mágica,* de Mozart, é esotérico [24]. Carl Orff compõe sobre temas e textos antigos. Mas o mesmo fez Offenbach, irónico e místico. A relação entre a música e a mitologia é, como diz Lévi-Strauss, de dois tipos: de similitude e de contiguidade [25]. De facto, tal como a partitura musical, o mito, estruturado frase a frase, é não só passível de uma leitura global como a exige para uma completa compreensão. E é na música — sobretudo na ópera (e estamos a pensar concretamente na ópera de Wagner ou na de Mozart mas também na fuga de Bach) — que permanecem os grandes temas e unidades míticas que remetem sempre para uma relação pluridimensional. Mas um realça o som e a outra, a *mitologia,* privilegia o significado.

Podemos dizer que, de um modo geral, todos os mitólogos e todas as correntes pretendem interpretar o mito. Não o fazer é aceitá-lo e para o aceitar não é absolutamente necessário analisá-lo ou compreendê-lo. É, no fundamento, a atitude daqueles para os quais ele é uma realidade. Para os indígenas do Pacífico, quando olham o céu e aguardam o regresso dos aviões americanos — *cargo cults* e *cargo myths* [26] que já perderam a relacionação original —, ou para nós, quando racionalizamos o mito mas somos utentes de outros mitos que aceitamos sem racionalizar (a Severa, a *saudade,* o *marialvismo,* D. Sebastião).

No Ocidente, a mitologia mais divulgada é a da Grécia e da Roma antigas e não ignoramos que existe uma aparente contradição na atitude do classicista quando se debruça sobre a mitologia: o mito é sempre o seu, isto é, o que fala da Grécia, de Atena ou de Héracles, de Sérvio Túlio ou de Túlio Hostílio, embora concedendo alguma abertura a Oriente e ao Norte, aos Indo-Europeus, na esteira dos estudos de Georges Dumézil [27]. Émile Bréhier, em importante artigo datado de 1914, afirmava explicitamente: «Entende-se

habitualmente por mitologia a forma que tomou o pensamento mítico entre os Gregos; não estamos habituados a separar a mitologia do Olimpo. É claro que, sob esta forma, a mitologia está morta. Estava-o já no fim da antiguidade, quando se tinha tornado num simples tema para desenvolvimento literário, e o culto que lhe votou o Renascimento, e que lhe prestam ainda certos poetas contemporâneos, é um paganismo literário.» [28] As atitudes para com o mito parecem ter sido definidas pelos autores antigos: pré-socráticos, Evémero, Platão, Aristóteles anunciam as posições posteriores, as teorias sociológicas, estruturalistas, psicanalíticas... No fundo, Édipo nunca teve complexo [29]. O conhecimento da mitologia grega e da mitologia romana permite a aquisição de uma base compreensiva e referente, a maleabilidade de raciocínio e a perspectiva comparativa que possibilitam uma apreensão global do fenómeno mítico. Mais do que isso, permite uma abordagem e uma compreensão totais [30].

O estudo da *mitologia* começa, no Ocidente europeu, com a meditação sobre os *Poemas Homéricos:* serão histórias inventadas, imaginação, poesia — MITO — ou estaremos perante acontecimentos históricos, factos que se deram e que ficaram registados na memória dos homens? *Mnemosyne* é, no fundo, responsável pela sua presença no *corpus* poético. É, ainda hoje, uma posição defensável [31]. Mas com que é que nos devemos preocupar: com a autenticidade das aventuras de Aquiles e de Heitor ou com a certeza de um fundamento histórico para a Guerra de Tróia? Com a aceitação do testemunho etnofolclórico do poema ou com o pretendido encontro de uma sociedade anterior? E anterior a quê?

Os poetas são os responsáveis, os inventores das mentiras, dos mitos. Por isso serão criticados [32] e, mesmo, banidos da cidade [33]. A imagem que eles dão dos deuses é indigna, imoral. Homero é o principal atingido: era considerado praticamente como o autor de toda a mitologia. É a erudição alexandrina que fixa o conteúdo mítico e o transmite; recolhe os mitos, versões populares mais conhecidas, inventa. Chega-se, deste modo, a obras como *Metamorphoses,* de Ovídio, em que a mitologia se mistura à fábula, à lenda, ao conto, à anedota, à «novela» criada pelo autor.

Para a mentalidade positivista antiga, o termo de comparação era o presente. Por isso, Aristóteles [34] não duvida de que Teseu foi rei de Atenas e fundador da sua democracia, tal como, mais tarde, Pausânias [35] não duvidará da existência de um rei ateniense com o nome de Teseu, rei que sucedeu a Menesteu e cujos descendentes mantiveram o poder até à quarta geração. O historiador Heródoto considera o mito como uma das suas fontes históricas, mas uma fonte que, por ser oral e tradicional, é preciso encarar de um modo crítico [36]. Desde *A Ilíada*, pelo menos, que os assuntos divinos se misturam com os negócios humanos, embora, por vezes, sejam duas esferas difíceis de conciliar. A inverosimilhança e o ridículo obrigam a racionalizar [37]. Assim, a posição generalizada parece ser a de aceitação do mito como uma verdade (popular e tradicional), que tem pormenores a corrigir. Por isso, as cidades gregas assentam a sua história numa origem mitológica.

No fundo, Schliemann mais não fez que adoptar uma posição idêntica. Ao mito da «Guerra de Tróia» deve corresponder uma verdade «histórica»: ela lá estava, sob a colina de Hissarlik. Uma verdade, real, mas confusa, complicada, imaginosa, a desafiar as regras da lógica, a subverter concepções anteriores, a descobrir, apenas, uma parte de si própria, a convidar o homem a imaginar o resto. Mesmo o testemunho arqueológico da mitologia mantém as características sedutoras do mito.

Quando o poeta antigo aborda matéria mitológica, não deixa de salientar que se situa numa esfera superior, que a sua poesia se move a um nível de verdade incontestável:

Foram elas que uma vez ensinaram um belo canto a Hesíodo,
quando ele apascentava os seus cordeiros nas faldas do [Hélicon divino.
Eis o que me disseram, dirigindo-se a mim, as deusas,
Musas do Olimpo, filhas de Zeus detentor da égide:
«Pastores que habitais os campos, triste vergonha, que só [tendes estômago!
Nós sabemos dizer muitas falsidades, que se parecem com [a verdade;
mas também, quando queremos, proclamamos verdades.»

Assim falaram as filhas verídicas do grande Zeus;
deram-me como bordão um soberbo ramo de louro em flor,
cortado por elas; inspiraram-me um canto divino,
para eu glorificar o presente e o passado,
e mandaram-me cantar a raça dos bem-aventurados, que [duram sempre;
e celebrá-las sempre a elas também, no princípio como [no fim [38].

Se aquilo que o poeta conta é inspirado por uma divindade, superior, então ninguém pode duvidar da veracidade dos factos narrados.

Não deixa de ser curioso verificar que os primeiros exemplos de meditação histórica são identificados com a mitografia. Hesíodo, na *Teogonia,* inicia a sua narrativa da «história dos deuses» com a criação do mundo [39]. Séculos mais tarde, reflectindo ainda o mesmo espírito, Tito Lívio, ao narrar a história da cidade de Roma *ab Vrbe condita* («desde a fundação da cidade») [40], parte da fundação mítica, isto é, de uma tradição que apela para Tróia — uma guerra mítica (continua a sê-lo mesmo depois de Schliemann) e com um herói mítico, Eneias. Um pouco como Fr. Bernardo de Brito (1568-1617) e a sua *Monarquia Lusitana,* que principia a história de Portugal com a Criação. O espírito mantém-se: hoje, à distância de alguns séculos, e sem recorrer ao caso limite de D. Sebastião, é ainda uma visão mitificada a que temos do fundador da nacionalidade, Afonso Henriques, ou de D. João I, mestre de Avis, tal como são representados, respectivamente, na galeria dos reis em Alcobaça e na estátua equestre da Praça da Figueira, em Lisboa.

A solução conciliatória foi encontrada por Georges Dumézil e com a sua verificação de que certos factos da mitologia e da história dos povos indo-europeus reflectiam um substrato histórico-religioso muito antigo, pelo menos para a história e para a mitologia das civilizações clássicas. É a base da «nova mitologia comparada», para usarmos a expressão de Scott Littleton [41], que permite o arranque e a sedimentação de uma nova maneira de encarar a relação do mito com a história.

Hoje não é possível manter uma posição desligada da realidade circundante. Sem os exageros e extremismos de certas escolas em fins do século XIX e princípios do século XX, não devemos, contudo, ignorar a existência de mitologias que se movem numa esfera semelhante à grega e à latina e que nem sequer são indo-europeias ou, por outro lado, de conjuntos míticos que, sendo diferentes, não deixam por isso de ser comparáveis. Diferentes civilizações podem produzir produtos não totalmente dissemelhantes, que níveis de avanço tecnológico podem aproximar ou afastar.

Remeter o mito para o já vivido, para a «história», para uma mentalidade «primitiva», ou, pelo menos, «antiga» ou, sem negar o passado e, até, recriando-o, aceitá-lo vivo, à nossa volta, como parte do nosso mundo: eis duas posições que passam não só pela formação científica mas, também e sobretudo, pela vivência e pela visão do mundo, pela especificidade de uma *Weltanschauung* (concepção do mundo e da vida).

Regressamos, deste modo, ao ciclo de Tróia ou ao ciclo arturiano, a Aquiles e a Galaaz, ao herói, ao materializar do mito. Enquanto, na série televisiva *Galáctica,* se persegue uma Terra arquetípica, na Cólquida longínqua, os Argonautas procuram o *velo de ouro,* objectivo de um Jasão que terá a glória de trazer Medeia para o Ocidente. A Esfinge tebana possibilitou a Édipo a descoberta do Homem, do animal que caminha com quatro, duas e três pernas, mas que, ao ser totalmente compreendido, deve ser visto numa dimensão ontológica ampliada.

O MITO continua a ser o traço de união, a diferença entre o homem comum e Teseu, entre o anónimo e Héracles. Mas é, também, o elemento que permite a aproximação, a comunicação, a integração num todo das partículas distintas, do Homem e do produto do seu Imaginário. É, fundamentalmente, «o nada que é tudo».

2

ΜΥΘΟΣ E ΛΟΓΟΣ

Estudar o MITO é, também, estudar o vocábulo, fazê-lo recuar até à sua origem etimológica, isto é, até ao μῦθος *(mythos)* e, concomitantemente, referir a oposição considerada fundamental entre ele e o conceito expresso por λόγος *(logos)*.

Nos textos gregos antigos não se encontra uniformidade de emprego do vocábulo e, de um modo geral, pode afirmar-se que o substantivo μῦθος surge com dois sentidos que se especializam [1]:

1. *Palavra — discurso;*
2. *História — narrativa.*

Em Homero, μῦθος é utilizado com o sentido de *palavra* e de *discurso* (*Il.*, 9, 443; 19, 242; *Od.*, 11, 561) — e surge normalmente acompanhado de ἔπος *(epos)* —, discurso público (*Od.*, 1, 358; 7, 157; 21,71), sentido que também se encontra em Hesíodo (*Op.*, 194) —, *conversação* (*Od.*, 4, 214), *coisa dita* ou *pensada* (*Il.*, 1, 545; 5, 493; *Od.*, 4, 676; 15, 445; *Il.*, 1, 273). Os trágicos usam-no com a asserção de *fala, coisa dita* (Sófocles, *Tr.*, 67, e Eurípides, *Íon*, 1340). Μῦθος opõe-se a ἔργον *(ergon)*, a destreza na acção (ἔργα) *(erga)*, a que se contrapõe a habilidade na oratória; uns vencem μῦθοισι *(mythoisi)*, com as palavras eloquentes, outros vencem com a lança (*Il.*, 9, 443, e 18, 252).

É já na Odisseia que μῦθος surge com o sentido de *história, narrativa, fábula* (*Od.*, 3, 94; 4, 324), talvez ainda sem distinguir

se verdadeira ou falsa. Em Píndaro (*Olimp.*, I, 29) e em Platão (por exemplo, *Phd.*, 61b, e *Prt.* 320c e 324d) μῦθος, ficção, opõe-se a λόγος, *história verdadeira*, e em Heródoto (II, 54-55), Píndaro (*Olimp.*, I, 47) e também em Platão (*R.* 530d), assume o sentido de *lenda*, narrativa não histórica, chegando mesmo a opor-se a ἀλήθεια (verdade) em autores como Platão (*Ti*, 22c), Aristóteles (*H.A.*, 6, 31) e Plutarco (*M.*, 348a). Mas Heródoto emprega também λόγος onde, sem dúvida, Protágoras e Sócrates teriam dito μῦθος, para exprimir aquilo que se designa normalmente por fábula ou «imitação das acções» [2].

Demóstenes (1219, 14) usa a expressão μῦθους λέγειν *(mythoys legein)* com o sentido de *dizer mentiras*. É em Políbio (3, 91, 7 e 4, 40, 2) que surge pela primeira vez o composto μυθογραφία *(mythographia)*, surgindo em Estrabão (1, 2, 35, e 8, 3, 9) a primeira atestação de μυθογράφος *(mythographos)*. Diodoro (4, 7, 1) refere Platão como μυθολόγος *(mythologos), o que conta histórias, lendas*. Já na Odisseia (12, 450) surgira o verbo μυθολογεύω *(mythologueô)* (derivação em -εύω por razões métricas) com o sentido de contar *uma história verdadeira*. A título de curiosidade, refira-se que é um derivado de μῦθος, μυθιστόρη *(mythistore)* que se utiliza em grego moderno para designar *romance*. Como segundo elemento de composto, registam-se, segundo Paul Chantrainne [3], mais de vinte e cinco vocábulos, a maior parte dos quais poéticos.

Neste percurso de acompanhamento do vocábulo μῦθος, não podemos deixar de citar Anacreonte [4], que, referindo-se à revolta contra Polícrates, tirano de Samos [5], classifica os revoltosos que conquistaram a acrópole e os seus santuários como μυθιῆται *(mythietoi), homens de mito*, e, por isso, opostos aos *homens da cidade*, πολιῆται, *(poliêtai)*. Μῦθος é, neste caso, sinónimo de στάσις *(stasis)*, isto é, *guerra civil*, rebelião, insurreição. Se, no exemplo concreto, *mito* parece ter um sentido pejorativo, o vocábulo, necessariamente, enriquece-se ao surgir como a palavra da subversão.

Como diz P. Chantrainne [6], a etimologia da palavra μῦθος é obscura. Hjalmar Frisk [7], no seguimento de Fick, Curtius e Walde-Pokorny, considera μῦθος como uma palavra popular e expressiva, derivada da onomatopeia μῦ *(my)* a que se juntou o sufixo -θος *(-thos)*. Mas — e é a opinião de P. Chantrainne [8] — «o sentido da

palavra desde os mais antigos textos não é a favor desta hipótese». Para outros autores, a aproximação é feita noutro sentido: Émile Boisacq [9], por exemplo, no seguimento de trabalhos de outros autores, aproxima μῦθος do gótico *madjan ga-madjan,* «recordar-se», do lituânico *mandziu mañsti,* «desejar apaixonadamente», do velho persa *mysli,* «pensamento», ou do irlandês, *smuainin,* «eu penso», afirmando a origem incerta do vocábulo. Julius Pokorny, no *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* [10], por seu lado, admite uma raiz de tipo *meudh-, mudh-, mūdh-.*

Quer seja derivado de μύω *(myô),* «fechar os olhos, fechar a boca», de μυθέω *(mytheô),* «falar», ou de μυέω *(meyô)* «iniciar, instruir», ou da raiz *meudh/mudh,* «lembrar-se, desejar com nostalgia» [11], a verdade é que não há uma etimologia que se imponha e as várias hipóteses não esclarecem em nada o sentido de um vocábulo que, desde as primeiras atestações, surge com um sentido múltiplo e complexo.

O conceito que encerra o vocábulo grego μῦθος não coincide com o actual de *mito,* embora se possa considerar que este inclui aquele. Mas ao falar-se de μῦθος é necessário considerar a sua arrumação, o seu conjunto, isto é, a μυθολογία *(mythologia),* vocábulo que pode ser entendido com dois sentidos gerais e diferentes:

a) Conjunto mais ou menos organizado de mitos de um povo, de uma cultura, de uma área civilizacional;

b) Discurso sobre o mito, analisando a sua origem, características, forma e significado, isto é, ciência dos mitos ou dos sistemas míticos.

Μῦθος opõe-se a λόγος como o imaginário ao lógico, embora sejam, no fundo, apenas dois aspectos, dois tipos de linguagem, duas manifestações do espírito humano ou, melhor, duas formas do espírito humano se manifestar. Se o λόγος é a linguagem da demonstração, o μῦθος é a linguagem da imaginação, mesmo a linguagem da criação [12].

Embora a oposição tradicional seja estabelecida entre os conceitos de μῦθος e de λόγος, parece-nos que eles não são absolutamente antagónicos. É que o mito também comunga de λόγος, entendido este como *palavra.* O mito transmite-se pela palavra, escrita ou

falada. A ideia persiste e a oposição atenua-se se recordarmos compostos como μυθολογεῖν *(mythologein)* ou μυθολογία *(mithologia);* em que os elementos linguísticos racionalmente antagónicos formam uma síntese esclarecedora.

Os séculos XVII e XVIII, através de homens como Bacon, Descartes ou Newton e Kant, são exemplos da mitologia que, «mitificando» as propriedades matemáticas, exactas, repudiou, enquanto ciência, o irracionalismo do mundo dos sentidos. Institui-se, assim, o divórcio entre o mito e a ciência, entendida como *logos*. O logicismo radicalista conduziu a uma expressão dicotómica extrema os dois elementos antigos. Implícito na querela *mythos/ logos* está o problema da (ir)racionalidade do mito e da sua importância simbólica: um materialismo lógico e limitado não admitia a complexidade criadora subjacente à dimensão simbólico-mítica.

É curioso verificar que, nos nossos dias, se regressa à fusão das duas concepções que os vocábulos gregos exprimem. Depois de um afastamento que chegou a ser irreconciliável, são precisamente os cientistas ditos «de ponta» [13] que avançam no sentido desta união dos contrários. Gaston Bachelard, que possuía profundos conhecimentos científicos [14], observou, por exemplo, que a química dos séculos XVII e XVIII não tem a objectividade pretendida [15], recorrendo a processos alheios aos princípios da «razão pura» e deixando-se influenciar pela cultura e pela sociedade contemporâneas. Esta relação intrínseca entre mentalidade e sociedade foi, posteriormente, observada por Michel Foucauld, falecido em 1984. Quer em *Histoire de la Folie*[16], em *Les Mots et les Choses — Une Archéologie des Sciences de l'Homme* [17] ou, ainda, em *L'Archéologie du Savoir* [18], é notório o realce dado à relação ciência-sociedade e ao nível profundo a que ela se verifica. Neste contexto, o mito surge como uma outra figuração do saber: o mito e a *Episteme* [19], em correlação, mútua, configuram em cada momento histórico a organização do saber de uma sociedade.

Não é por acaso que surge uma obra como a de Raymond Ruyer, *La gnose de Princeton* [20], em que o autor recorre ao substantivo *gnose* e a conceitos gnósticos para interpretar e explicar o fenómeno científico e filosófico que teve lugar em Princeton. Também não é por acaso que esta obra tem como subtítulo «Des savants à la

recherche d'une religion». Na mesma direcção apontam os textos de autores como Fritjof Capra — recordemos «le Tao de la Physique» [21], comunicação com título inesperado e aparentemente contraditório, apresentada nos colóquios que, em 1979, se realizaram em Córdova e que são, em si, mais um sintoma desta conjunção. Refira-se, ainda, Bernard d'Espagnat, que, numa obra «científica» e num capítulo intitulado «Mythe et Modèles», afirma: «O mito de Prometeu, o mito do paraíso terrestre e o modelo do átomo são completamente semelhantes...» [22].

Se a grande oposição entre μῦθος e λόγος parece não ter sido inicial e se ter acentuado por uma necessidade racionalista, confrontamo-nos, hoje, com um fenómeno de aproximação dos conceitos. É o despontar de um novo espírito em que o mito recorre à ciência, mas, em contrapartida, também a alimenta. Actualizando a expressão de Gaston Bachelard [23], podemos dizer que — criaturas felizes às portas do século XXI d. C. — assistimos, mais que à confirmação de um «novo espírito científico», ao florescimento de um *novo espírito mitológico.*

3

EM BUSCA DE UMA COMPREENSÃO DO CONCEITO DE MITO

Procurámos, no capítulo anterior, mostrar o sentido antigo de μῦθος, a sua oposição fundamental com λόγος e parte da evolução semântica até se constituir em MITO. É, sem dúvida, uma significação extremamente ampla aquela que o vocábulo encerra. Do sentido geral, corrente, universalmente inteligível e utilizado mas não racionalizado que pretendemos comprovar no primeiro capítulo, interessa-nos, agora, esclarecer, por um lado, aquilo que tem sido aceite como *mito* e, por outro lado, explicitar uma compreensão que nos permita prosseguir o estudo. Materializado em diferentes espaços culturais e disperso cronologicamente, o mito, ao longo dos tempos, enriquece-se na sua essência, especializa-se quanto ao conteúdo e, simultaneamente, alarga o seu campo de intervenção. O conceito de mito, nas suas utilizações, varia desde «história» a «narrativa dos feitos dos deuses», passando por intriga e sinónimo de «invenção». Compreende-se, deste modo, a dificuldade em defini-lo, em delimitá-lo exactamente, problema fulcral de todas as abordagens míticas.

Analisar o *mito* implica, em princípio, uma definição do objecto estudado e, assim, surgem quase tantos enunciados quantas as posições teóricas individuais. A maior parte das obras de divulgação, e mesmo algumas especializadas, definem-no sem grande dificuldade, de uma forma geral, por vezes incompleta ou, até, inadequada. Assim, por exemplo, numa obra que, em vários países, atingiu grandes ca-

madas de público, pode ler-se: «O mito é um conto, uma história, ou uma série de histórias inventadas que narram aventuras de seres sobrenaturais chamados espíritos, fadas, gigantes, monstros, deuses ou heróis. Tais contos existem ou existiram em todos os povos do mundo» [1]. É uma definição que está de acordo com princípios específicos e que reflecte a concepção tradicional, mas que, genericamente é compreendida e aceite, embora a materialização consequente, neste caso, contemple, apenas — e, de certo modo, de uma forma contractiva — a mitologia da Antiguidade Clássica.

Uma definição clássica de *mito* é aquela que, como primeiro sentido do vocábulo, é dada por A. Lalande no seu *Vocabulaire de la Philosophie:* «Narrativa fabulosa, de origem popular e não reflexiva, na qual os agentes impessoais, na maior parte dos casos as forças da Natureza, são representados sob formas de seres personificados, cujas acções ou aventuras têm um sentido simbólico...» [2] Condicionada por uma cultura, por uma época e por uma corrente do pensamento, esta concepção, cartesiana, contrasta, por exemplo, com a subjacente numa obra já clássica, que se debruça sobre a temática do mito numa zona territorial precisa, a obra de M. Leenhardt *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien: «O mito é sentido e vivido antes de ser inteligível e formulado. Ele é a palavra, a figura, o gesto que circunscreve o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança, antes de ser narrativa fixada... O mito melanésio é vivido antes de ser formulado, fixado numa mitologia e revivificado por um ritual.»* [3] Apesar de separadas na sua elaboração por escassos anos, é abissal a diferença entre os conteúdos das duas definições transcritas. Enquanto a primeira se destina, sobretudo, a um conjunto que recorda a mitologia clássica e está, por outro lado, influenciada por concepções naturalistas, a segunda definição resulta de uma experiência eminentemente prática. Na sociedade estudada pelo Rev.º M. Leenhardt, o mito é uma realidade que tem uma função e uma vivência no quotidiano de cada indivíduo e do próprio grupo e, por isso, não se põe tanto o problema da sua definição — como na explicitação de A. Lalande —, mas, mais, o da verificação da sua existência como elemento integrante e actuante na actividade diária.

J. G. Frazer, um dos mais ilustres estudiosos do mito, da religião e do ritual, afirma: «Compreendo por mito explicações erradas dos fenómenos, quer da vida humana quer da natureza exterior.» [4] É ainda o reflexo da concepção em vigor no século XIX e que tanta importância teve na fixação da perspectiva tradicional. Na mesma linha de pensamento, Andrew Lang (1844-1912), companheiro de Max Müller (1823-1900), de Edward Burnett Tylor (1832-1917), de Paul Decharme (1839-1905) e de Adalbert Kuhn (1812-1882) nas cátedras de História das Religiões ou de Mitologia Comparada que então proliferavam nas universidades europeias, enumerava, em 1886, os objectivos da sua «ciência dos mitos»: *«A dificuldade da mitologia é explicar os pontos seguintes, entre outros elementos aparentemente irracionais contidos nos mitos: as histórias selvagens e absurdas sobre o começo das coisas, a origem dos homens, do Sol, das estrelas, dos animais, da morte e do mundo em geral; as aventuras infames e ridículas dos deuses; por que é que os seres divinos são olhados como incestuosos, adúlteros, assassinos, ladrões, cruéis, canibais; por que é que assumem formas de animais e de estrelas; as histórias repelentes do reino dos mortos: a descida dos deuses à morada dos mortos e o seu regresso desses lugares.»* [5]

Esta definição é uma síntese e, simultaneamente, assinala o apogeu de uma concepção de mito que será abandonada — embora não totalmente — e que, por exagero, acaba por estigmatizar a mitologia, contribuindo para a sua caracterização negativa, tal como as teorias, adversárias, da escola de mitologia comparada.

Consoante a experiência e o campo concreto de inserção da investigação dos autores, assim é caracterizada a sua concepção de mito: se para alguns estudiosos ele é considerado como algo característico da cultura de uma sociedade primitiva que ainda não conceptualizou os seus princípios fundamentais em linguagem filosófica [6], para outros ele actua sobretudo como modelo da acção do quotidiano ou, mesmo, da dinâmica de um ritual [7]. S. Freud, numa definição hoje considerada clássica, aproxima o pensamento mítico do sonho, abrindo uma via de investigação cujos resultados documentam as potencialidades da exploração: o mito é do ponto de vista filogenético o mesmo que o sonho na vida individual, pois os mitos são fragmentos da imaginação e dos desejos das nações, são «sonhos seculares» da Humanidade [8].

Os etnólogos, por seu lado, descobriram que, entre os povos ditos primitivos, a mitologia era uma forma de viver e de actuar, um modo de expressão e pensamento. Como diz Karl Kerényi, «a mitologia viva vive-se, é um modo de expressão e pensamento...» [9]. No fundo, vai ser este carácter de participação e de integração que ajudará a definir o mito e a distingui-lo do conto popular *(Märchen, folktale)* perante o qual se adopta uma atitude de atenta audição e não de vivência [10].

Para o homem antigo e para o homem dito primitivo a religião tem necessariamente uma forte componente mítica. Claro que não se identificam, mas a mitologia integra-se na religião, é o seu suporte poético, o elo de relação imediata, o primeiro elemento de expressão da Fé. Se os Gregos e os Romanos consideravam o mito como parte da sua religião — embora também o considerassem como uma realidade autónoma [11] —, o mesmo se passava com os Judeus. Mesmo na cultura judaico-cristã, a mitologia é uma constante na religião (basta recordar o Antigo Testamento).

Aplicada a um contexto bem explícito, a definição proposta por Raphael Patai e Robert Graves sintetiza os aspectos principais do modo como o mito pode ser encarado quando é enquadrado num contexto religioso: «Os mitos são histórias dramáticas que constituem um instrumento sagrado, quer autorizando a continuação de instituições, costumes, ritos e crenças antigas na área em que são comuns, quer aprovando alterações.» [12] Uma definição que é pautada pela sacralidade mas que também tem em conta a eficácia funcional.

Encarado como *«bricolage intellectuel»*[13] por Lévi-Strauss ou como relato de um acontecimento que teve lugar em tempos primordiais por M. Eliade [14], o mito enriquece a sua compreensão graças aos trabalhos de Georges Dumézil. A novidade da sua posição está na apresentação do mito como expressão de uma visão do mundo *(Weltanschauung)* através de uma linguagem não conceptualizada e, por isso, diferente da da filosofia: «'O país que não tem lendas', diz o poeta, 'está condenado a morrer de frio.' É muito possível. Mas se um país não tivesse mitos, já estaria morto. A função da classe particular de lendas que são os mitos [...] é a de exprimir dramaticamente a ideologia de que vive a sociedade, de manter na sua consciência não só os valores que ela reconhece

mas, principalmente, o seu ser e a sua própria estrutura, os elementos, os vínculos, os equilíbrios, as tensões que a constituem, justificar, no fundo, as regras e as práticas tradicionais sem as quais tudo o que é seu se dispersaria.» [15] O mito, mesmo quando isso não é imediatamente detectável, está integrado.

O elemento diversidade — e a discordância — parece predominar entre os que se dedicam à «metamitologia». A extensão cultural da aplicação do vocábulo *mito,* a variedade dos campos e, até, as exigências de actualidade estão na base da dispersão verificada. Podemos, em termos gerais, dizer que é mais fácil e perceptível a aplicação ao espaço cultural clássico.

Um dos mais importantes estudiosos contemporâneos dos fenómenos religiosos e mitológico gregos, Walter Burkert, ao acentuar [16] a necessidade de delimitar o conceito de mito — pelo menos em relação à Grécia antiga —, estabelece um conjunto de teses, elementos que são auxiliares importantes na delimitação que pretendemos:

> 1. *«Mito pertence à classe mais geral da fábula* (tale) *tradicional»* [17], *o que remete imediatamente para o carácter «linguístico» do mito e para a criação não individualizada (*Volksgeist *ou inconsciente colectivo* [18], *para uma concepção do mito como* non factual story telling*)* [19].
>
> 2. «[...] *a identidade da fábula tradicional, incluindo o mito, independente como é de qualquer texto particular ou linguagem e de referência directa à realidade, deve ser descoberta numa* estrutura de sentido *no interior da própria fábula.»* [20]

Os dois elementos fundamentais delimitados por W. Burkert revelam o carácter tradicional do mito e — o que nos parece mais importante — apontam para a estrutura de sentido, independente da materialização linguística particular, como núcleo definidor por excelência. É uma posição que denota uma evolução em relação às anteriormente apresentadas — embora numa linha «estruturalista» —, pois permite uma extensão do campo de aplicação.

Outra definição importante é aquela que Henri Morier apresenta no seu *Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique* [21]. Aí se pretende

delimitar uma definição globalizante, que tem em conta o conteúdo antigo, mas, também, a sua extensão moderna:

> 1. «Em geral: *narrativa, de origem anónima, verosimilmente étnica e lendária, que reveste um valor alegórico. Exemplo: o mito do ladrão do fogo* [...]» [22].
>
> 2. «Em particular*: essa mesma narrativa, mas considerada como fazendo parte de um sistema religioso e poético: os mitos estão, então, relacionados entre si e formam uma mitologia. Exemplo: os mitos de Héracles e de Sísifo estão numa relação antitética, um personificando o poder e o outro a impotência do homem* [...] [23]».
>
> 3. «Por extensão: *concepção colectiva, espécie de crença vaga, de gosto de culto ou de adoração laica espontânea. Exemplo: o mito da vedeta, da velocidade, do desporto. Os mitos são a marca de uma época* [...]» [24].
>
> 4. «Por abuso: *fábula, conto azul, narrativa inverosímil ou falsa. Exemplo: falou-se muito de Verlaine escrever em estado de embriaguez: é um mito* [...]» [25].

A afirmação do valor alegórico do mito considera já que ele tem um sentido implícito que não é visível imediata e directamente e pressupõe, por isso, uma tomada de posição quanto à sua essência. Realce-se a afirmação de que é uma narrativa de origem anónima.

Se quisermos resumir os princípios apresentados com vista a uma definição, globalizante embora provisória, de mito, podemos propor a seguinte fórmula:

a) o mito é uma narrativa (com acção e personagens memoráveis),
b) cujo autor não é identificável,
c) (porque pertence ao património cultural colectivo),
d) que tem como tema o fundo lendário, étnico e imaginário,
e) (com base na tradição),
f) e que, ao ser geralmente aceite,
g) se integra num sistema,
h) na maior parte dos casos religioso,
i) e, muitas vezes sob forma literária

j) (oral ou escrita),
l) agrupa-se e constitui-se em *mitologia*.

Podemos dizer que, de um modo geral, os *items* acima expressos, actualizados pelo carácter renovador, servem a compreensão do mito antigo. A extensão do conceito permite a integração do mito no quotidiano do homem contemporâneo. O conceito alarga-se, sem dúvida, mas, ao utilizar o vocábulo, temos de ter em conta que o que está em causa não é a generalização arbitrária de um conceito, mas, sim, a aplicação de um esquema ou, melhor, a sua actualização.

Os princípios definidores que apresentámos nada nos dizem, intencionalmente, sobre a interpretação ou compreensão dos mitos. Parece-nos — e queremos desde já afirmá-lo — que, precisamente por utilizar material imaginário colectivo e tradicional, o MITO tem, também, na sua origem, um sentido profundo — de explicação, de justificação, de transmissão de saber —, que as materializações posteriores, sobretudo literárias, censuraram, disfarçando-o e sublinhando a intriga ou o carácter poético. Não encaramos, pois, o mito como um mero exercício estético, como uma forma de entretenimento. Não perdemos de vista, contudo, a diversidade de origens e a multiplicidade de intenções e de tratamentos e, até, os vários níveis de conteúdo implícitos, que originaram materializações diferentes.

«Por que é que o homem de hoje se interessa tanto pelo mito? Talvez porque o homem, ao interrogar-se sobre o que é, compreende-se, assim, como relação *(no sentido de ligação e de narrativa). Este movimento de interesse está ligado ao que tem por objecto a linguagem, a mensagem, a comunicação; está em relação com o desenvolvimento das ciências humanas — as 'Letras' que querem tornar-se científicas. Ora, neste domínio, o mito é talvez a mais bela produção literária do homem e a que melhor se presta a um estudo científico»*, afirma Jacques Dournes [26] no início de uma obra que estuda o mito vivo, numa sociedade primitiva actual, os Jörai da Indochina.

O mito é, pois, encarado como uma necessidade universal sentida pelo homem. E não só por aquele que é algumas vezes designado por primitivo.

Quando Sófocles escreveu o seu *Rei Édipo,* particularizou, sob forma poética, o mito de Édipo, mito que integrava o património cultural dos seus concidadãos. Cronologicamente materializado, e condicionado, o mito permaneceu, como sistema dinâmico, mas assumiu outras formas literárias nos «Édipos» de Séneca, de Corneille, de Voltaire, de Holderlin, de Hoffmannsthal, de Gide ou de Cocteau. E quando, pela mão de Bernardo Santareno, com o pseudónimo de António Marinheiro, surge na Alfama lisboeta do século XX d. C., nós continuamos a reconhecê-lo, porque, com roupagens novas, continua a ser o velho mito [27]. Falar em mitos novos é erróneo, pois a novidade consiste na investidura numa cultura e numa consciência e não num esquematismo novo.

Este aspecto é, precisamente, o que falta salientar na caracterização do mito: *o mito é dinâmico, tem a possibilidade de criar;* a crença que nele se investe é, sob o ponto de vista simbólico, *pregnante,* isto é, está prenhe. O mito tem, como diz Cassirer [28] e salienta Gilbert Durand [29], uma «pregnância simbólica», ou seja, a capacidade de se actualizar, recriando-se.

A preocupação generalizada da procura de uma definição satisfatória para MITO não está de acordo com a data tardia em que o vocábulo se registou nos dicionários. Assim, a palavra *mito* surge registada pela primeira vez em língua francesa no *Robert,* em 1811; em alemão (Grimm), em 1815; em inglês (OED), em 1830 [30], e em castelhano, tardiamente, em 1884 [31], no *Diccionario* da Real Academia Española de la Lingua. Segundo José Pedro Machado [32], é o *Grande Dicionário Português ou Tesouro da Língua Portuguesa* do Dr. Frei Domingos Vieira que, em 1873, regista pela primeira vez o vocábulo.

Mesmo na Grécia antiga — origem do vocábulo — o mito era algo complexo que se manifestava sob formas diversas e que congregava histórias de origens e conteúdos diferentes. Os mitos gregos incluem narrativas que pertencem à área da religião, e, embora de uma forma menos evidente que os romanos, também podem dissimular a narrativa histórica (ou, sob uma forma histórica, dissimular a narrativa mítica) [33].

O mito grego não é, por outro lado, exclusivamente divino nem só humano; há um relacionamento entre a esfera humana e a divina.

Os deuses e as deusas têm relações com os mortais e os seus filhos são heróis. Há, ainda, mortais a quem é permitido compartilhar a vida dos deuses e ascender, assim, à esfera divina. A unidade da mitologia grega nem sequer é aparente, pois os próprios Gregos tinham consciência da diversidade e da confusão. A mitologia grega não é um sistema organizado, consequência de qualquer elaboração lógica e unitária. Todos os sistemas filosóficos, científicos e teológicos contribuíram, em momentos diversos, para darem uma aparência de unidade. O mito é, também, uma realidade actual, perceptível, mas, como elemento de um conjunto esotérico, exigindo uma «leitura», uma descodificação, erudita, que não destrua o seu carácter activo, actuante e eficaz.

Os mitos, quanto ao seu conteúdo, também podem obedecer, numa exposição canónica, a uma tipologia que, em termos gerais, se pode apresentar do seguinte modo:

1) *Mito teológico* — relata o nascimento dos deuses, os seus matrimónios e geneologias;
2) *Mito cosmogónico* — debruça-se sobre a criação e o ordenamento do mundo e os seus elementos constitutivos;
3) *Mito antropogónico* — apresenta a criação do homem;
4) *Mito antropológico* — prolonga o anterior, descrevendo as características e o desenvolvimento do género humano;
5) *Mito soteriológico* — apresenta o universo da iniciação e dos mistérios, das catábases e dos percursos purificatórios;
6) *Mito cultural* — narra as actividades de heróis que, tal como Prometeu, melhoram as condições de vida do homem;
7) *Mito etiológico* — explica a origem das pessoas e das coisas; pesquisa as causas por que se formou uma tradição, procurando em especial encontrar episódios que justifiquem nomes;
8) *Mito naturalista* — justifica, miticamente, os fenómenos naturais, telúricos, astrais, atmosféricos;
9. *Mito moral* — relata as lutas entre o Bem e o Mal entre anjos e demónios, entre forças ou elementos contrários;
10. *Mito escatológico* — descreve o futuro, o homem após a morte, o fim do mundo.

Após a leitura destas páginas, é, cremos, perceptível uma relativa frustração. De facto, a pergunta inicial, depois de muitas vezes respondida, permanece: que é o MITO? Apontámos algumas definições e tentámos até equacionar aqueles elementos que, em nosso entender, são necessários para podermos dizer que estamos perante um mito.

Ocorre-nos, neste momento, o texto de R. Barthes: «Que é um mito, hoje? Darei imediatamente uma primeira resposta muito simples, que se adequa perfeitamente à etimologia: o mito é uma fala *(parole)*.» [34] Entendido como *parole* — a *parole* que Saussure definiu [35] —, o mito regressa a Pessoa e ao «nada que é tudo».

Claude Lévi-Strauss também afirma que o mito «releva da ordem da linguagem, de que faz parte integrante» [36]. Mas é uma linguagem especial, pois as propriedades específicas do mito devem ser procuradas sob o nível habitual da expressão linguística. Embora o mito exija uma estrutura narrativa, ela é, fundamentalmente, um modo de comunicação sobre a sua substância, o que permite a sua extensão a um universo quase infinito. A análise integra-o, pois, no campo da semiologia (admitindo o esquema tradicional característico: significante, significado, signo). O mito, em suma, como integrante de um segundo sistema semiológico (profundo), não altera ou deforma; ele é uma inflexão, tem um sentido velado que é susceptível de ser analisado.

Nesta segunda metade do século XX d. C., o mito é, mais que nunca, esse «nada que é tudo», que não sabemos definir, porque é tão vasto que engloba quase tudo o que o imaginário humano produziu ao longo dos séculos. Existe, ninguém duvida. Para o homem contemporâneo pode ser uma narrativa, uma ideia, uma imagem até; para o estudioso da mitologia antiga optaremos, sem dificuldade, por uma definição como «narrativa dos feitos dos deuses e dos heróis da Antiguidade», considerando, pois, um sentido global, sem recorrer à distinção mito-lenda-conto popular, mais necessária para épocas posteriores [37]. Se — e apontámo-lo várias vezes — existem limites formais para o MITO, os limites substanciais são difusos ou, mesmo, inexistentes. «O mito», como diz R. Barthes, «integra-se num sistema semiológico» [38]. Assim, «nada que é tudo», o mito é código e, ao mesmo tempo, mensagem.

4

A CIÊNCIA DOS MITOS

Esboçar, mesmo em linhas gerais, a problemática mítica é, no fundo, historiar as posições que, ao longo dos tempos, o homem tem assumido perante o mito. Já dissemos que a definição de mito, ou, melhor, as definições de mito são apenas consequências do modo como tem sido encarado em contextos culturais determinados e há, na prática, tantas definições quantos os tipos de abordagem ou de posições teóricas assumidas aprioristicamente. Elaborar uma «história da mitologia» ou da «ciência dos mitos» ultrapassa as intenções de um capítulo que, integrado num equacionamento de problemática geral, pretende fornecer alguma orientação. Parece-nos, contudo, imperativo salientar alguns momentos deste percurso humano [1].

Mais que uma panorâmica da mitologia, o que propomos é um esclarecimento breve sobre o trabalho dos que se debruçaram sobre o mito. E também aqui o vocábulo português é carente, pois se encontramos *mitografia* (e o consequente *mitógrafo*) para o registo dos mitos, já o vocábulo *mitologia* terá de designar o «conjunto de mitos» e, ao mesmo tempo, a «ciência dos mitos» ou a «ciência que estuda os mitos» [2]. Aquele que estuda os mitos procurando compreendê-los no seu contexto, mas, ao mesmo tempo, valorizando a sua perspectivação contemporânea, será, pois, *mitólogo,* vocábulo que possui uma estrutura mais vernácula preferível a *mitologista* [3] — e à falta de um substantivo equivalente ao neologismo francês *mythicien* [4].

Depois de criar o mito, o homem viu-se, naturalmente, obrigado a reflectir sobre ele. É curioso verificar que, apesar de dissemelhanças e contrastes nos pormenores, as doutrinas mitológicas, observadas numa perspectiva diacrónica, podem, substancialmente, reduzir-se a dois grandes grupos extremos: num, agrupam-se as teorias que consideram o mito como um evento com existência real a partir do qual se desencadeou um processo de criação imaginativa; num segundo, ainda menos homogéneo, enquadram-se as teorias que encaram o mito com uma maneira diferente e indirecta de expressão do psiquismo humano, isto é, que o mito tem um significado oculto para além do que é imediatamente visível. F.-W. Schelling [5] propôs uma classificação da mitologia em três grupos teóricos, subdividindo o segundo dos conjuntos referidos e tendo em conta: *a*) a recusa do valor do mito como verdade, *b*) o aceitá-lo como uma verdade indirecta e exterior, ou, finalmente, *c*) o considerá-lo como uma verdade intrínseca e imediata. Esta classificação é ainda hoje seguida [6]. Na apresentação dos momentos mais significativos da «ciência dos mitos», optámos por um critério que, com uma perspectiva cronológica, contemplasse, de uma forma conjunta, os vários blocos teóricos.

4.1. A ciência dos mitos na antiguidade pagã

Não sabemos quando começou a reflexão sobre o mito, mas, no Ocidente, já a encontramos entre as preocupações dos primeiros filósofos gregos [7]. Os poetas faziam circular os principais eventos relacionados com os deuses em que, em princípio, os Gregos acreditavam e a quem prestavam culto. Essas narrativas poéticas, embora prestigiadas pela antiguidade da tradição e pelo atractivo das formas literárias, estavam cheias de histórias e de actos que agrediam a imagem superior dos deuses e levantavam sérias dúvidas. Os mitos não eram dignos e os comentadores de histórias dos deuses eram homens, o que levava a evitar tomá-los à letra. Mas não teriam eles um sentido? Isso tornava necessária a sua interpretação. Os antigos estudavam, assim, o seu património mitológico, recolhendo o material, distribuindo-o segundo os argumentos, ciclos,

personagens, etc., e, por outro lado, esboçavam a sua análise — embora de uma forma expositiva, narrativa e poética — sem uma expressão verdadeiramente teórico-crítica.

Alegoria é a primeira palavra que ocorre no percurso interpretativo. Embora o vocábulo ἀλληγορία / *alegoria* só surja com Cícero [8] e, em grego, com Fílon de Alexandria [9], a ideia que representa, expressa pelo vocábulo ὑπόνοια *(hyponoia)* [10], afirma-se anteriormente. Os críticos procuram o sentido *subentendido* — a ὑπόνοια — dos mitos. Pausânias, mais tarde, sintetiza o pensamento que está na origem desta procura: «Antigamente, aqueles dos Gregos que eram considerados sábios não pronunciavam as suas sentenças directamente mas através de enigmas e, assim, penso que as lendas sobre Crono são uma espécie de sabedoria grega.» [11] O primeiro sentido de ὑπόνοια é *suspeita, conjectura,* o que supõe uma relação entre conteúdos mentais diferentes. Já na interpretação de tipo alegórico, o vocábulo designa o significado oculto ou subentendido das materializações literárias ou plásticas [12].

Os primeiros poetas não foram apenas artistas dotados de uma grande imaginação; foram também σοφοί *(sophoi)* e, por isso, revestiram as suas doutrinas de uma aparência, de uma cobertura não imediatamente ultrapassável. Eles exprimiram, em linguagem poética, o que sabiam, todos os conhecimentos sobre o homem e sobre o mundo.

A explicação alegórica nasceu com a interpretação do texto de Homero. Teágenes de Régio, por exemplo, um contemporâneo de Cambises, rei dos Persas [13], parece ter sido o primeiro a compor uma obra sobre os poemas homéricos e, também, o primeiro que procurou o segundo sentido desses poemas [14], aquele capaz de justificar episódios chocantes ou opiniões irreverentes. A oposição dos deuses na Guerra de Tróia, por exemplo, tem justificação se se considerar que sob o nome de cada divindade se encontrava um elemento da Natureza ou um estado de alma: o fogo (Apolo, Hélio, Hefesto), a água (Posídon, Escamandro), a Lua (Ártemis), o ar (Hera), a inteligência (Atena), o desejo (Afrodite), a razão (Hermes), o esquecimento (Leto), a loucura (Ares). A *Ilíada* seria, assim, uma luta simbólica entre elementos físicos e princípios morais.

Anaxágoras e os seus discípulos delimitam, no século V a. C., uma orientação ética na exegese alegórica [15]. Para eles, Zeus é a inteligência (νοῦς *noys*) e Atena é a habilidade (τέχνη *technê*), por exemplo. Metrodoro de Lâmpsaco, um discípulo de Anaxágoras, embora numa linha alegórica, desenvolve a interpretação física dos deuses e dos mitos de Homero. No seu comentário, defende que os deuses não eram aquilo que supunham ser aqueles que os adoravam e lhes construíam templos e altares. Hera, Zeus, Atena eram forças da natureza e os seus actos apenas conflitos de elementos [16]; os heróis, como Aquiles, Agamémnon ou Heitor, não tinham existência real e devia procurar-se a explicação da sua actuação nos poemas na Natureza. Agamémnon era o Céu; Aquiles, o Sol; Baco, o baço; Helena, a Terra; Páris, o ar; Apolo, a bílis.

Estesímbroto de Tasos, Antístenes, Anaximandro e Gláucon, presentes em alguns diálogos de Platão e no *Symposium* de Xenofonte, são alguns dos filósofos também interessados na interpretação alegórica dos mitos.

A etimologia serviu, embora de uma forma pouco convincente, como instrumento da interpretação mitológica para os Gregos (tal como para alguns modernos [17]). Afrodite, por exemplo, é já para Hesíodo, a deusa que nasce ἐν ἀφρῷ *(en aphro)* [18], na *espuma*. Heródoto [19] não rejeita a lenda do nascimento de Ciro, do seu abandono e do seu aleitamento por uma cadela; Píndaro [20] aproxima o nome de Ajax (Αἴας *Aias*) do da águia (αἰετός *aietós*), animal que representa a sua força e a sua coragem.

Subjacente a toda a interpretação de tipo etimológico está implícito o problema da adequação do nome da divindade, interrogação já explicitada por Ésquilo: «Quem é que, pois, excepto um ser invisível, ao pressentir o destino, dirigiu justamente a nossa língua, deu esse nome tão verdadeiro a essa Helena tão disputada, que o seu esposo reclama armado com a lança?» [21]

Personagem controversa, rica, polémica, interessante mas obscura, Pitágoras, após a sua vida de anacoreta na caverna do monte Ida, apresentava-se como um confidente da divindade [22]. O seu ensino é, assim, o de um iluminado que recebe os conhecimentos por revelação e, por isso, o pitagorismo surge estruturado como uma igreja. O universo, tal como se oferece ao olhar e à reflexão

do filósofo, é uma harmonia, que se reflecte na terra, na organização do estudo e da vida moral do homem [23]. A concepção da unidade harmónica do cosmo não leva os Pitagóricos à negação da pluralidade dos deuses: os astros, vivos, são deuses e a perpetuidade do seu movimento é a prova da imortalidade divina [24]. Há, de facto, um deus supremo, chefe e rei [25], o Uno, fogo central, fonte do ser, artista/artífice criador, força soberana e directora do mundo.

Os deuses mitológicos eram, nesta concepção pitagórica, deixados de lado, embora fossem condenadas as fábulas que os apresentavam com aspectos negativos. Por isso, Pitágoras vira Homero e Hesíodo castigados nos infernos [26]. Não recusam, porém, uma «mitologia poética» e o recurso a imagens como «lágrimas de Crono» para designar o mar ou «cães de Perséfone» para os planetas [27], aspecto visível até na própria matemática. A simplicidade das práticas religiosas e a pureza moral eram as vias que asseguravam aos Pitagóricos, finalizado o período de migração das suas almas, uma vida futura feliz.

Também alguns filósofos cínicos se preocuparam com a interpretação mitológica. Antístenes, um discípulo de Sócrates, contemporâneo de Platão e conhecido apenas através de fragmentos e informações de Diógenes Laércio [28], expõe a moral cínica baseado numa interpretação alegórica de Homero. Héracles e Ulisses são os seus heróis preferidos, ambos exemplos de uma moral específica. Diógenes, discípulo de Antístenes, aprofunda a alegoria moralizante, dedicando especial atenção a Medeia (cujos crimes justifica ao considerá-la não como uma feiticeira homicida mas como alguém que aplica um processo científico de rejuvenescimento [29] e a Circe, que encarna o prazer [30].

A exegese alegórica da *Ilíada* e da *Odisseia* ocupa os críticos posteriores, entre os quais Platão, que afirma:

«SÓCRATES — Fazes perguntas sobre coisas importantes, filho de Hiponico. Com feito, foi com um carácter simultaneamente sério e divertido que os nomes foram dados a esses deuses. O carácter sério, pergunta-o aos outros; quanto ao divertido, nada impede que o exponha: os deuses também gostam de se divertir. Dioniso, chamado por graça *Didoinysos,* seria *o que dá o vinho* (ὁ διδοὺς τὸν οἶνον, *ho didois ton hoinon*); e o vinho, porque faz crer à maior

parte dos que bebem que possuem a razão que lhes falta, deveria ser chamado *oionoys (que faz crer que tem razão)*. Quanto a Afrodite, não vale a pena contradizer Hesíodo e deve concordar-se com ele: é por ter nascido da espuma (ἐκ τοῦ ἀφροῦ, *ek toy aphroy*) que é chamada Afrodite.» [31]

Platão não gostava de Homero nem daqueles que, através de uma interpretação alegórica, o transformavam num mestre [32]: a verdadeira piedade não se pode fundamentar na teologia homérica [33]. A alegoria é perigosa, pois pode conduzir a uma interpretação absurda [34], além de que afasta os homens das outras ocupações mais úteis [35]. É na *República* [36] que Platão, no seguimento do que afirmara em *Íon* [37], expõe a sua argumentação fundamental acerca da poesia e da capacidade que os poetas têm do conhecimento das coisas divinas. O universo poético não passa, em suma, de uma imitação da aparência (φαντάσματος μίμησις, *phantasmatos mimesis*). Homero nada tinha a ensinar aos Gregos [38] e, por isso, é vão todo o esforço dos alegoristas. É o divórcio entre a poesia e a filosofia. Note-se que, apesar destas posições, Platão recorre com frequência ao mito, narrativa simbólica e significativa, veículo de expressão do provável [39].

«É através da observação que o homem, agora e primitivamente, começou a filosofar; observando, em primeiro lugar, as perplexidades óbvias e, gradualmente, as mais complexas, como, por exemplo, as mudanças do Sol e da Lua, as estrelas e as origens de tudo. Aquele que observa e se espanta vê que é ignorante (assim, o amante do mito é um filósofo, pois os mitos são compostos de coisas espantosas). Foi, além disso, para escapar à ignorância que o homem estudou filosofia e é óbvio que desenvolveu a ciência por amor ao saber e não por qualquer utilidade prática.» [40]

Como se pode concluir do passo acima transcrito, Aristóteles apreciava o mito, considerando-o como base de um ensino que, apesar de não muito claro, não se podia desprezar. Os mitos, vindos de idades muito antigas, encerram um saber sobre a verdadeira natureza dos elementos [41]. Aristóteles admite, em Homero, uma alegoria física — recordemos apenas a interpretação de *Il.*, 8, 18-27, e a sua relacionação com a teoria do Primeiro Motor [42] — bem como uma alegoria psicológica e moral [43].

É aos Estóicos que se deve uma tentativa de reconciliação da filosofia com a religião popular, o que os obrigou a encararem os deuses como símbolos de um mundo físico, a descobrirem o significado espiritual nas figuras ou no nome dos deuses e, até, lições morais nas suas aventuras. Tarefa difícil, sem dúvida, já que a «vida privada» dos Olímpicos não é a mais propícia a servir de exemplo. No fundo, Homero, ao falar dos deuses, realçava não a frivolidade imediata mas o sentido mais profundo. É a porta aberta à *alegoria* e à utilização dos instrumentos legados pelos seus antecessores e a procura de uma explicação para a história mítica [44].

Com o estóico Zenão inicia-se uma tradição de estudos (περὶ θεῶν, *peri theôn*), que passa pelos trabalhos de Perseu, Cleantes, Apolodoro de Atenas, etc. [45], todos eles preocupados não só com a temática geral mas também com o estudo de pormenores de personagens divinas específicas (Gigantes, Atena, Cárites). Embora perdidos, conhecemos algo sobre estes trabalhos, graças à atenção de Diógenes Laércio, de Estobeu e, até, de Plutarco e de Cícero. Saliente-se que, apesar da expressão οἱ θεοί *(hoi theoi)* surgir com frequência na linguagem dos Estóicos, a sua doutrina não admitia a existência real de personagens divinas múltiplas. Há, apenas, um deus, único e eterno [46]; tudo o resto, como a Lua e o Sol, matéria nascida com o Cosmo, está destinado a ser destruído e transformado. Apenas ὁ θεός *(ho theos)* resiste [47]; é Zeus, que tem um corpo, o mais puro de todos: o éter ou a essência do fogo. O deus é πνεῦμα *(pneuma)*, matéria infinitamente leve, onde reside a inteligência. Este deus estóico é, por isso, o demiurgo do universo e, ao mesmo tempo, Destino [48]. Perseu, tal como Evémero, declara que os deuses são os primeiros benfeitores da Humanidade [49].

Zenão, partindo do princípio, herdado dos cínicos, de que o poeta umas vezes escreve segundo a opinião, outras segundo a verdade (τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δε κατὰ ἀλήθειαν, *ta men kata doxan, ta de kata aletheian*), procura justificar algumas contradições homéricas. A orientação etimológica é confirmada por Cleantes e Crisipo [50], pretendendo este demonstrar que Homero — ao apresentar, tal como Hesíodo, realidades físicas e filosóficas sob forma poética — é um precursor do estoicismo. Apolodoro, Cornuto e

Pseudo-Heraclito manterão esta linha de interpretação alegórica.

Note-se que, no fim do século V a. C., o atomista Demócrito compõe um tratado Περὶ Ὁμήρου ἢ Ὀρθοεπείης καὶ γλωσσέων *(Peri Homeroy è Orthoepeiês kai glôsseôn)* [51], em que afirma que os poemas demonstram a natureza divina de Homero e em que propõe uma alegoria de tipo psicológico, que prefigura a estóica. A exegese estóica procura explicar as histórias divinas através da experiência vivida; negar os aspectos grosseiros não é desprezar os deuses: *Non enim philosophi solum, uerum etiam maiores nostri superstitionem a religione separauerunt* [52], afirma o estóico Balbus. Os deuses, manifestação de um deus único, encontram-se em toda a Natureza.

Na sua «carta a Meneceu» [53], Epicuro denota uma desconfiança em relação à teologia popular e aponta como caminho para a felicidade a rejeição dos deuses do vulgo. Ateneu de Náucratis [54] afirma até que Epicuro viu em Homero [55] a fonte do seu hedonismo. Os seus discípulos, porém, parecem adoptar uma atitude diferente. Assim, o epicurismo nega toda a interpretação alegórica dos Estóicos, acusando-os de aceitarem os deuses ao interpretarem-nos como símbolos das realidades físicas [56]. Filodemo, polígrafo do século I a. C. [57], vê na alegoria estóica uma substituição do politeísmo popular e tradicional por uma divindade única. Um dogma geralmente aceite pelos epicuristas é o da desqualificação do mito como modo de expressão filosófica.

A racionalização do mito surge também como uma preocupação antiga. Já nos séculos V e IV a. C., Herodoro, Filoconte, e Paléfato [58] faziam críticas racionalistas: o episódio de Pasífae, por exemplo, era uma descrição vulgar de um adultério entre a rainha, esposa do rei Minos, e um jovem de nome *Touro*. Dionísio de Mitilene, Hegesíanax, Díon Crisóstomo [59] ou Filóstrato são alguns dos autores que procuram explicar racionalmente o mito, mas, entre estes, o mais importante foi, sem dúvida, Evémero.

Vivendo no último quartel do século IV a. C., Evémero de Mesene é autor de Ἱερὰ ἀναγραφή *(Hiera anagraphê — A Inscrição Sagrada)*, obra de que possuímos referências, fragmentos [60] e passos de uma tradução latina de Énio. Evémero afirmava ter visto o

sepulcro de Zeus, em Creta, bem como uma coluna em ouro em que estavam inscritos os relatos de feitos de Úrano, de Crono e de Zeus, relatos da autoria deste último [61]. Hermes era o autor dos relatos de Apolo e Ártemis [62]. Todas estas divindades eram apresentadas como seres humanos: Zeus, por exemplo, seria um rei que teria, ainda em vida, instituído o próprio culto, que permaneceu para além da morte. Os deuses surgem, assim, como homens poderosos e distintos — reis, conquistadores, filósofos —, a quem, após a sua morte, os outros homens, vulgares, chamam deuses e, por admiração, terror ou reconhecimento, atribuem a imortalidade.

O evemerismo não se confunde com a interpretação histórica da mitologia, pois esta respeita os deuses e distingue o que é história do que é mito. Estrabão [63] refere Hecateu de Mileto, que considera Gérion, vencido por Héracles, um antigo rei do Epiro, e Éforo, que afirma que Píton, a serpente morta em Delfos por Apolo, é, apenas um ladrão [64].

Só restam fragmentos da obra de Evémero. As suas teorias foram, porém, divulgadas por escritores gregos e romanos, principalmente através da versão de Énio. O criticismo das teorias de Evémero põe em causa toda a mitologia, racionalizando-a, humanizando-a e, até, repudiando a sua estrutura poética. Nicanor de Chipre, Mnáseas de Petra, Estrabão, Diodoro Sículo, Firmico Materno, Fílon de Biblo ou Militão de Sardes são alguns dos seguidores das ideias de Evémero. Posteriormente, o evemerismo transforma-se na arma para destruir as crenças pagãs e, como tal, será aproveitado pelos autores cristãos.

Na sua explicação dos textos clássicos, os estudiosos alexandrinos procuram esclarecer as alusões mitológicas através de comparações com a poesia antiga e com a historiografia contemporânea. Istro, um discípulo de Calímaco, reúne uma «colecção de histórias cívicas», que precede os «manuais de mitologia», que, a partir dos finais do século II a. C., se começam a compilar, transparecendo a necessidade de esclarecimento sentida pelos leitores. Devem incluir-se neste grupo os trabalhos de Apolodoro e de Higino, por exemplo.

Os Neoplatónicos reformularam o método alegórico, mas usaram-no de uma forma mais geral: aplicaram-no não só a Homero

como a todas as tradições religiosas. O universo é para eles um grande mito repleto de significado espiritual. O racionalismo crítico perde força e a explicação assume atitude de crença e misticismo, como no *De diis et mundo* de Salústio [65]. Crítica em relação aos Estóicos, a Nova Academia professa um acentuado cepticismo [66].

Plotino, mais tarde, dará novo relevo ao modo como os neoplatónicos encararam o mito. Apesar de ser, como conhecimento, desordenado e não claro, o mito permitiu instruir e esclarecer o pensamento (διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν, *didaskalias kai toy saphous charin*) [67], se se souber encontrar o seu verdadeiro sentido. Esta aceitação do valor analítico e didáctico do mito está de acordo com a teoria da imagem, que, para Plotino, participa da essência do modelo, tal como o espelho capta e reflecte a aparência do objecto [68]. O mito também é uma imagem e, assim, reflecte a verdade; mas o mito não é a verdade e, por isso, é necessário ultrapassá-lo e atingi-la; o meio é a interpretação.

Outros autores antigos, como Dioniso de Halicarnasso [69], Téon de Alexandria [70] ou Díon Crisóstomo [71] também se debruçam sobre o mito homérico e, embora sem se integrarem em qualquer das correntes teóricas, reconhecem-lhe valor como veículo de transmissão de conhecimentos — alegoricamente —, mas limitando o seu alcance moral e filosófico. Plutarco, *De Pythiae oraculis*, analisa os oráculos da pitonisa de Delfos — veículos de um ensino superior —, exegese que levanta problemas semelhantes à de Homero. Vivendo nos finais do século I e início do século II d. C., Plutarco assiste a uma simplificação e a uma clarificação das «respostas de Apolo», que perdem o seu carácter poético e alegórico, o que, para ele, não pode deixar de significar uma vitória sobre os Estóicos. A interpretação alegórica dos mitos não deixa, em certos casos — mesmo quando se trata do texto homérico —, de ser necessária para uma compreensão do sentido profundo do ensino transmitido [72].

4.2 A mitologia, o cristianismo e a Idade Média

Ainda na Antiguidade, a leitura alegórica atinge, pelo abuso das interpretações, uma dimensão negativa, mas o método alegórico é,

também, pela possibilidade de actualizar o passado, uma forma de renovar a tradição, mesmo a religiosa, de a explorar através de um processo dinâmico orientado. O cristianismo não deixará de aproveitar este tipo de exegese, mas confere-lhe uma dimensão e uma intenção didácticas. Alguns autores cristãos mostraram-se críticos em relação à interpretação alegórica pagã. Sintetizando as suas posições — temos presente sobretudo as críticas de Arnóbio, Atenágoras, Taciano, Firmico Materno e Pseudoclemente [73] —, podemos dizer que os pontos criticáveis são os seguintes:

— A interpretação alegórica não é autorizada pelos autores (vai além do texto);
— A interpretação alegórica não chega à verdadeira divindade;
— A interpretação alegórica é absurda, imoral e ímpia.

A exegese alegórica conheceu, por outro lado, um novo e importante campo de aplicação com os trabalhos dos eruditos judeus e a interpretação bíblica por eles realizada. Fílon de Biblo, autor de Φοινικικά *(Phoinikika)* [74], historiador contemporâneo do imperador Adriano, parece ter sido o elemento que permitiu a relacionação entre paganismo e cristianismo como o aproveitamento das técnicas exegéticas.

Fílon de Alexandria é o caso mais evidente da filiação helénica (e helenística) da alegoria bíblica, sobretudo da dita Escola da Diáspora [75]. Afirmando a existência de um duplo conteúdo nas Escrituras, Fílon declara a necessidade de uma leitura profunda para atingir o seu verdadeiro sentido [76]. Note-se que, na tradição dos alegoristas gregos, também defende o carácter didáctico dissimulado nos poemas de Homero e de Hesíodo [77]. No estudo que faz do texto bíblico, Fílon recorre à comparação, realizando uma compenetração da história sagrada com a mitologia grega pagã [78].

A Idade Média segue, em traços gerais, as correntes de posição perante o mito proposta pela Antiguidade, incidindo preferencialmente sobre a exegese bíblica com base alegórica, mas sem perder de vista os modelos de análise da mitologia pagã. Note-se que o recurso à alegoria, figura de retórica já muito utilizada nas

literaturas antigas (hindu, chinesa, hebraica, grega, latina), marcou o movimento intelectual medieval, sucesso favorecido pelo emprego frequente do raciocínio por analogia (e apesar do espírito escolástico).

Desde os princípios da Idade Média que se assiste ao florescer de obras que são construções alegóricas. Como ponto de partida devemos referir os três autores que determinaram o rumo desse tipo de exegese: Prudêncio, *Aurelio Prudentius Clemens* (384-410) — em particular *Psychomachia* [79] —, Boécio, *Anicius Manlius Boethius* (?480-524) — *De consolatione philosophicae* [80] — e Marciano Capela [81], *Martianus Capella* (fl. 410-439) — *De nuptiis Philologiae et Mercurii* [82]. Fulgêncio, *Fabius Planciades Fulgentius* (476-532), é outro dos autores que, herdeiro e cultor de uma arte clássica, surge no início da Idade Média e vai influenciar profundamente os séculos posteriores com os seus *Mitologiarum Libri tres* ou *Mythologiae* [83].

Entre os alegoristas medievais, citem-se Eustátio, Tzetzes, bizantinos, ou Justo de Urgel, Aldermo, Alberico, Teodulfo de Orleães, Enódio, Adelardo de Bath, Luís de Blois, Pedro de Compostela, Vicente de Beauvais, João de Garlande, João de Salisbury, Hildegardo de Bingen, Bernardo de Saint-Victor, Ulrico de Strasburg, S. Tomás de Aquino (até *Hypnerotomachia Polifili*) e, mais tarde, João de Meung, Chaucer, Guilherme Dunbar, Francisco Imperial, Santillana, o português Duarte de Brito, Dante, Petrarca ou Boccacio.

A alegoria, como modalidade particular do pensamento analógico, recebeu um emprego particular, intensivo e sistemático, com a tipologia cristã, pela relação fundamental estabelecida entre os acontecimentos do Antigo Testamento e os narrados no Novo, sendo os primeiros *anúncios* (que se devem entender como alegorias) dos segundos. Os sentidos, as partes do corpo, os elementos, as estações, os animais, as plantas, os minerais, tudo suscita uma correspondência, metáforas, comparações e imagens que constituem uma tipologia, de que a poesia e a pintura posteriores se vão aproveitar.

A tradição evemerista permanece, por seu lado, influente através da Idade Média, embora a teoria sofra uma relativa alteração.

A origem humana dos deuses é um factor de nobiliarquização e o evemerismo assume-se como um suporte da pesquisa histórica, tendência já visível em Eusébio, em Paulo Orósio ou mesmo em Isidoro de Sevilha, que, no capítulo «De diis gentis» das *Etymologiae,* afirma: *«Quos pagani deos asserunt, homines olim fuisse produntur»* [84].

Lactâncio, *Divinae Institutiones* [85], declara que os deuses não são mais que seres mortais que a idolatria dos seus contemporâneos elevou a uma esfera superior. S. Cipriano *(De idolorum vanitate),* Tertuliano *(De idolatria),* Minúcio Félix *(Octavius),* Arnóbio *(Adversus nationes),* Comodiano *(Instructiones adversus gentium deos)* e Firmico Materno *(De erroribus profanorum religionum)* são alguns dos seguidores das ideias de Evémero, conjunto a que devemos acrescentar Santo Agostinho (*De consensu Evangelistarum* [86] e *De civitate Dei* [87]). O evemerismo transforma-se numa arma dos polemistas cristãos [88].

Um continuador de Isidoro de Sevilha, Pedro Comestor, deão de Nôtre Dame de Troyes e, posteriormente, de Nôtre Dame de Paris, escreveu (±1160) uma *Historia scholastica,* que, traduzida, em 1294, por Guyard des Moulins sob o título *Bible Historiale,* conheceu grande difusão. Nesta obra, uma enciclopédia com material profano, estabelece-se um paralelo entre divindades pagãs e os patriarcas, todos guias e mestres da Humanidade. Na mesma tendência de estabelecer um paralelo entre o cristianismo e a mitologia pagã, enquadra-se a associação entre os Sibilas e os Profetas, por exemplo.

Jean Seznec, autor que aborda de modo exemplar a tradição mitológica no humanismo e na arte renascentista, resume o quadro da mentalidade mitológica medieval: «Os nossos compiladores medievais sentiram-se seus herdeiros. A civilização é um tesouro que foi transmitido através dos séculos; e como não foi feita qualquer outra distinção entre o percurso sagrado e o profano do cristianismo, que primeiro esqueceu esse tesouro, é, finalmente, possível para o homem medieval reclamar, sem reservas e ainda mais com orgulho, a herança da antiguidade. No século XII, os homens cultos estavam, realmente, conscientes da origem greco-romana da sua cultura e

Chrétien de Troyes afirma a ideia que a França garantiu o património da cultura e virtude antigas:

Grece ot de chevalerie
Le premier los et de clergie
Puis vint chevalerie a Rome
Et de la clergie la some
qui ore est en France venue... [89]»

O percurso da «historização» evemerista passa pelo *ciclo troiano* dos romances de cavalaria e pela actualização de algumas imagens mitológicas, como Hércules, Jasão, Mercúrio ou Prometeu. A história de Roma — e a sua ligação à Guerra de Tróia — e a relacionação com a história contemporânea (recordemos que os Francos se consideravam descendentes do troiano Francus [90]) fazem evoluir de novo o espírito evemerista: as figuras mitológicas já não representam os grandes benfeitores da Humanidade, mas, sim, os antepassados fundadores, os homens que estão na origem da glória dos povos ou, até, da de personagens individualizadas.

Entre os comentários medievais a Ovídio, refira-se *Ovide moralisé,* composto no início do século XIV por um anónimo por vezes identificado com Filipe de Vitry, bispo de Meaux, ou com Chrestien Legouais de Sainte-Maure. A moralidade do poema é a do cristianismo, que ele anuncia. Rabelais materializa já a crítica: *«Croyez vous en vostre foy qu'onques Homère, escrivant l'Iliade es Odysée, pensant es allegories lesquelles de luy ont calfreté Plutarche, Heraclides, Ponticq, Eustatie, Pharnute, et ce que l'iceleux Politien a desrobé? Si le croyez, vous n'approchez ne de pieds ne de mains à mon opinion qui decrète icelles aussi peu avoir esté songées d'Homère, que Ovide en ses Métamorphoses les Sacrements de l'Evangile.»* [91]

4.3. O Renascimento e o regresso dos mitos

Ao analisar o modo como se apresenta a mitologia clássica nos séculos XV e XVI, temos de ter em conta a existência de intermediários, autores que concretizaram a passagem de uma tradição,

passagem que não foi feita directamente com base nas fontes antigas. Esses intermediários eram trabalhos contemporâneos, manuais e dicionários nos quais as informações respeitantes aos nomes dos deuses, ao seu aspecto exterior e às suas aventuras eram facilmente consultáveis. Era este tipo de informação secundária a que normalmente recorriam os estudiosos. Muito do material que estas obras apresentam não é utilizado a partir de fontes directas. Apuleio, Sérvio, Macróbio e Marciano Capela são as suas principais fontes, mas também recorriam a Lactâncio e a Santo Agostinho, ou, até, a Isidoro de Sevilha, Rábano Moro ou Vicente de Beauvais. Se os autores recorrem a tratadistas antigos, como Higino ou Fulgêncio, também se servem de um precursor imediato: Alberico. Procurando conciliar versões diferentes de um mesmo mito, preocupam-se apenas em apresentar os mitos, propondo interpretações de uma forma ecléctica.

O principal elemento de ligação entre a mitologia da Idade Média e a do Renascimento é a obra de Boccacio (1313-1375) intitulada *De genealogiis deorum gentilium*[92]. Escrita no século XIV, é, porém, ainda uma obra com características medievais, embora já seja detectável um novo espírito. Um facto curioso a assinalar neste período é o verificar-se a edição de autores antigos com obras de temática mitológica: Cícero *(De natura deorum)*, Sérvio (seis edições de *Comentarii* entre 1470 e 1475) e Fulgêncio.

O Renascimento «revive» o espírito antigo e nele o mito também tem um papel importante. Salientemos, porém, que, sob o ponto de vista mitológico, não assistimos a um renascimento dos deuses e dos heróis, mas, sim, a um fortalecer, num percurso que passa pela Idade Média, dos deuses, um refortalecer com imagens belas e grandiosas. Os deuses, de facto, não tinham desaparecido da memória e da imaginação dos homens. Prosseguindo o espírito medieval, os deuses do Renascimento são ainda figuras didácticas. No século XV, a exegese alegórica passa por Florença, pela pintura de Botticeli, tal como o século seguinte passará pelo fresco de Camera di San Paolo, em Parma, pintado, entre 1518 e 1519, por Corregio.

A pintura de Botticelli parece confirmar a vivência renascentista da antiga mitologia pagã, tal como a poesia de Marsílio Ficino ou

de Poliziano. É essa imagem transmitida que, muitas vezes, chega até nós como original, e, contudo, o que está presente é, na maioria dos casos, o aspecto exterior do mito, o contexto ou o cenário, não o conteúdo essencial. Se o mito é uma constante das representações plásticas, na poesia é uma exigência. Como diz François Rigolot, «o texto lírico do Renascimento define-se necessariamente pela relação com as mitografias. O peso do mito antigo é tão evidente que a palavra latina *poetria,* e a francesa *poétrie,* designam, no século XV, não a poesia no sentido em que hoje a entendemos desde a *Pléiade,* mas o repertório das lendas pagãs a que o poeta deve recorrer para ornamentar a sua poesia» [93]. O cultivo da temática mitológica, bem como a própria exegese não podem, por outro lado, ignorar, entre a herança anterior, os manuais compilados e divulgados pelos humanistas. Refira-se, para além da atenção merecida pelas obras de Apolodoro, Higino e Fulgêncio, a já citada obra de Boccacio, *De genealogiis deorum gentilium,* de carácter enciclopédico e baseada em manuais anteriores e na leitura directa dos autores antigos.

É o alemão Georg Pictor quem, na *Theologia mythologica,* no início do século XVI, num diálogo mostrando Teofrasto a ensinar ao seu discípulo Evandro os nomes, o aspecto, as histórias e as alegorias de cada deus, apresenta uma nova visão geral da mitologia antiga. Em Itália, entre 1548 e 1556, surgem três manuais de maior importância e extensão: *De deis gentium varia et multiplex historia in qua simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur* [94], de Lilio Gregorio Geraldi, *Mythologiae sive explicationis fabularum libri decem* [95], de Natale Conti, e *Le imagini colla sposizioni degli antichi* [96], de Vincenzo Cartari. Trata-se de obras que, utilizando fontes e interpretações tradicionais, misturando interpretações segundo tipos de criticismo diversos, não trazem grandes esclarecimentos nem hipóteses novas.

Se a banalidade se instala com especulações como as de Cristoforo Landino (*Quaestiones Camaldulenses* [97]), já a personalidade e o pensamento de G. Battista Pico della Mirandola (1463-1494) merecem uma referência particular. Desenvolvendo o seu pensamento a partir do conhecimento e do exercício da Cabala, procura uma exegese mítica que se debruça sobre os mitos clássicos e os do Antigo Testamento, valorizando o aspecto simbólico sobre o poético [98].

No final do percurso da exegese dos mitos estava uma verdade primordial. Pico della Mirandola exprime ideias sincretistas segundo as quais a religião não cessa de evoluir desde a Caldeia antiga ao Cristianismo, não excluindo o estudo das ciências, mesmo as esotéricas ou ocultas, Cabala e magia inclusive.

Sem a força do seu mestre, Pico della Mirandola, *Natalis Comes* (Natale Conte) procura seguir o mesmo caminho, mas, em *Mythologiae sive explicationis fabularum libri decem,* tenta demonstrar a emigração mítica dos patriarcas hebreus do Egipto através da Grécia. Em França, entretanto, Jean Dorat (1559-1588), poeta, helenista e pedagogo, encontra nos mitos antigos um valor ético, posição que transmite aos seus discípulos, entre os quais se encontram Ronsard e Du Bellay.

Em 1531, no seguimento dos trabalhos de Horapólon, Alciato (1492-1550) publica uma primeira colecção de *emblemata,* considerando como emblema uma gravura que encerra lição moral [99], e em que caracteres mitológicos têm um papel importante. Seznec apresenta a crítica geral: «A verdade é que a ciência dos emblemas tem dois fins contraditórios em vista. Por um lado, procura, de facto, meios esotéricos de expressão; por outro, contudo, pretende ser didáctica, oferecendo lições que, através da sua apresentação visual, podem ser compreendidas por todas as pessoas. A sua ambição é ser ao mesmo tempo uma linguagem oculta e uma linguagem popular.» [100]

A linha evemerista persiste para além da Idade Média e, assim, por exemplo, Jacopo de Bérgamo (séc. XV), no seu *Supplementum chronicarum,* estuda a origem da genealogia dos deuses, atribuindo-lhes um princípio humano. No século XVI, várias compilações mostram os deuses e os heróis como realidades históricas, misturados com os patriarcas, os filósofos e os imperadores: depois de se referir a José, apresenta Apolo, Baco, Vulcano, Ápis e Osíris.

É em finais do século XVI que surgem estruturadas obras de um tipo que será largamente difundido em períodos posteriores: os dicionários de fábulas. Citem-se os exemplos de V. Cartari, *Le imagini degli dei degli antichi, nelle quali se contengono gl'Idolo, Riti, Ceremonie e altre cose appartenenti alli Religione degli Antichi,* já referido, e de F. Ghisi, *Giuditio de Paride. Nel quale con nuova*

Mytologia se spiega quello, che sotto questa favolosa corteccia veramente intendessero gli Antichi [101]. Se a primeira destas obras é descritiva, já a segunda procura interpretar os mitos descritos e dá livre curso à imaginação alegórica. Mas a obra de Ghisi é pioneira ainda como defensora de uma «ciência do mito» verdadeiramente enciclopédica. Escalpelizando a análise alegórica neoplatónica, surgirão obras que, tomando como base o mito, divergem para a discussão e apresentação de todos os conhecimentos e teorias contemporâneos. Citemos apenas os casos de G. B. Persona, *Noctes solitariae, sive de iis quae scientifice scripta sunt ab Homeri in Odyssea* [102] e John Dee della Riviera, *Il mondo magico degli Heroi* [103], ou, no século seguinte, o beneditino francês Antoine Joseph Pernety, *Dictionnaire Mytho-Hermétique, dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poêtes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes expliqués* [104] e *Les fables Egyptiennes et Grecques, dévoillées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la Guerre de Troye* [105].

Se os mitos e as fábulas dos Antigos eram, para estes autores, uma forma de transmissão dos conhecimentos esotéricos, em particular do conhecimento alquímico, teremos de admitir que o mito era autónomo, isto é, que tinha um significado próprio, o que constitui um notório avanço de concepção [106]. Vico, autor que só tardiamente será reabilitado e revalorizado para a mitologia, já defendia que o mito reflectia uma forma de verdade, parcial e, talvez, intuída, mas que relacionava o homem com o transcendente.

4.4. As origens da moderna mitologia

Após a publicação de *The rise of modern mythology — 1680-1860* [107], de Burton Feldman e Robert D. Richardson, tornou-se evidente que o interesse pela mitologia e o desenvolvimento dos estudos mitológicos verificados ao longo de um extenso período de tempo compreendido entre 1680 e 1860 não se trata de um fenómeno contemporâneo e não significativo. Integram-se, de facto, neste período os trabalhos de Schelling ou de Marx, de Fontenelle

ou de Newton, de Hume ou de Fréret, de Lafitau ou de Max Müller.

Para além de numerosos estudos científicos, verifica-se a publicação de traduções de textos antigos de tema mítico — como no caso dos *Mythographi Vaticani* (1834) —, o que possibilita a sua divulgação. Acrescente-se que o conceito de mito deixa, por volta de 1700, de se aplicar exclusivamente aos monumentos da Grécia e da Roma clássicas e permite a inclusão de elementos das culturas da América, da Europa do Norte e/ou da Ásia. Ao longo dos séculos XVII e XVIII prefiguram-se as correntes de análise que, afirmando-se e especializando-se, anunciam os estudos contemporâneos. De facto, as técnicas antropológicas, folclóricas, histórias, literárias, linguísticas, sociológicas e filosóficas manifestam-se já de uma forma que permite o estabelecimento de bases científicas.

Um lapso de tempo tão extenso implica, necessariamente, o aparecimento de trabalhos de natureza muito diversa, não só quanto à temática como também quanto à técnica e à fundamentação científica. Entre Kirche e Max Müller a diferença é abissal, embora os resultados alcançados não estejam tão distantes.

As ideias expressas em 1551 por Natale Conte [108] — as fábulas gregas antigas, destinadas ao ensino da filosofia, tinham uma origem egípcia — é, em 1652, retomada por Athanasius Kircher (*Oedipus Aegyptiacus* [109]), autor que relaciona «idolatria», nascida no Egipto, com uma directa influência demoníaca. Mesmo em Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* [110], ecoava a concepção de que o povo egípcio sentiu de um modo profundo as divindades pagãs. O teólogo anglicano John Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus* [111], afirma que Moisés não teria recebido os seus princípios por revelação, mas, pelo contrário, tê-los-ia recebido dos Egípcios. A crítica protestante procurou, aliás, demonstrar como as religiões e os filósofos antigos possuíam já princípios e superstições que constituíam a base da liturgia romana.

Em 1686, Benard le Bovier de Fontenelle (1657-1757) escreve a *Histoire des oracles* [112], em que procura demonstrar que os oráculos pagãos não eram obra do demónio, mas resultado da vontade e da impostura dos governantes e dos sacerdotes. Ao comparar certos índios da América do Norte, que acreditavam que as almas dos

mortos partiam em viagem através de um lago, com os Gregos, Fontenelle anuncia o estudo comparativo do mito.

Para Fontenelle, *L'Origine des fables* [113], a mitologia apresenta-se originariamente como uma explicação ingénua e antropomórfica das manifestações naturais. Seria, assim, a explicação daqueles fenómenos cuja realização não depende da intervenção do homem e que, por isso, são relacionados com a acção de um ser ou de seres superiores a quem se atribuem aspecto e características humanas, mas conferindo-se-lhe uma dimensão maior. Ao aperfeiçoamento civilizacional dos homens corresponde um aperfeiçoamento dos deuses. O prazer, o respeito e a acção dos sacerdotes são as causas da manutenção da mitologia, apesar de se saber que as «histórias» são falsas [114].

Ainda no século XVII, surge, como expressão do pensamento de Grotin, Vassius e Daniel Huet, arcebispo de Avranches, a «teoria do plagiato»: a mitologia pagã (vide clássica) seria apenas um plagiato caricatural das verdades da revelação judaica. No fundamento desta teoria está a crença de que a religião primitiva seria monoteísta e fora posteriormente deformada. Voltaire, no seu *Dictionnaire philosophique* [115], ou Rousseau, *Du contrat social* [116], reflectem esta posição.

O sacerdote jesuíta Lafitau (1681-1746) procurou sistematizar, «guardando os valores do passado», as lendas antigas. Na sua obra *Moeurs des sauvages américains comparés aux des premiers temps* [117], compara os índios da América com os Gregos e conclui que existem não só semelhanças como é possível compreender afirmações dos autores clássicos através da observação, comportamento, costumes e religião dos «bárbaros». Refere, por exemplo, que os costumes dos Iroqueses e dos Hurões eram semelhantes aos dos Espartanos. Voltaire (1694-1778), em *Essai sur les moeurs* [118], acentua o interesse em estudar os selvagens contemporâneos para melhor compreender a pagã politeísta.

De um modo geral, o Iluminismo assume uma posição negativa para com mito e, considerando-o como uma superstição ou uma impostura, acentua o seu descrédito. G. B. Vico (1668-1744), em *La Scienza Nuova* [119], pelo contrário, restitui ao mito a sua dignidade, defendendo que ele reflectia uma forma de verdade parcial,

talvez intuída, mas que relacionava o homem com o transcendente. A mitologia era, pois, uma representação fantástica da realidade, uma expressão espontânea e primitiva da experiência humana. Para se compreender a poesia de Homero era necessário conhecer os deuses em que o poeta acreditava: o mito era o espelho em que se reflectia toda a história da humanidade primitiva.

Deve-se a Charles De Brosses (1709-1777) a difusão do vocábulo, e do conceito, *fétichisme* (palavra retirada dos relatos de missionários portugueses e originária do latim *factitium*). Na sua obra editada em 1760, *Sur le culte des dieux fétiches*, o *feitiço*, forma portuguesa, é compreendido como um objecto inanimado — pelo menos na concepção cultural europeia —, que recebe um culto como se possuísse poderes divinos ou mágicos. Tomando como ponto de partida o feiticismo praticado por certas tribos da África Ocidental, De Brosses acaba por estabelecer uma comparação com as práticas religiosas de alguns povos da Antiguidade, concluindo, também, que existem semelhanças. Todos os povos antigos começaram pelo feiticismo, passaram ao politeísmo e, finalmente, ao monoteísmo. A única excepção é o povo Hebreu. Charles De Brosses é considerado um pioneiro da utilização sistemática dos testemunhos antropológicos e um precursor da teoria evolucionista.

Com Friedrich Wilhelm Schelling (1755-1854), o Romantismo retoma o conceito que, actualizado com um carácter de metafísica etológica, vê nos poetas os historiadores. Na sua *Philosophie der Mythologie* [120], considera o mito como a religião natural do género humano, o meio da revelação do Absoluto. A sua reflexão sobre a mitologia como ciência e a consequente classificação das posições filosófico-teóricas marcaram profundamente, como vimos, as abordagens do mito. Schelling prolonga a linha de pensamento que, com Huet, Hume, Voltaire, Rousseau, Diderot, Lessing e Maistre, aceita que os mitos derivam, por degradação, do monoteísmo primitivo revelado aos homens por Deus.

Se já Buttmann [121] considerava a mitologia como uma forma de expressão, espontânea, do conhecimento humano, é a K. O. Müller que se deve um avanço nesta linha de pensamento: a mitologia não devia ser separada daquilo que representava porque, na origem, também não o era. O mito deixa de ser arbitrário; a forma, seja

qual for, passa a estar ligada a um conteúdo. Ultrapassa-se, deste modo, o nível da alegoria. Debruçando-se especificamente sobre a mitologia grega, Müller considera que o mito, criado num local determinado, está em relação directa com a história e o pensamento dos seus inventores [122], o que obriga o investigador a considerar com a sua mentalidade os povos e as épocas que estuda.

G. Fr. Creuzer, contemporâneo de Buttmann e de K. O. Müller, publica, em 1818, *Symbolik und Mythologie der Alten Völker besonders der Griechen* [123]. Para este autor a mitologia está em relação com um conjunto de símbolos *(Sinnbilden)*. Creuzer e a sua escola simbólica colocam na origem da humanidade o sentimento do infinito e, simultaneamente, a impossibilidade de encontrar um vocabulário que exprimisse esse sentimento. Da relação emocional do homem com a natureza resultam as imagens divinas — fase naturalista — que, elaboradas em símbolos por um clero e ensinadas esotericamente, chegam até nós como mitologia. As ideias constitutivas dos símbolos religiosos afloram como um raio e capturam num instante de percepção *(momentane Auschaulichkeit)*, possível quando o símbolo está no cume. Devido à elaboração realizada pelos sacerdotes, o mito não se pode identificar sem uma relação com o símbolo *(Sinnbild)* que é susceptível de diversas graduações.

J. J. Bachofen (1815-1887) liberta o mito da relação estrita com o símbolo que lhe dera Creuzer e considera-o como documento da história humana, como expressão do símbolo, que remete apenas para a sua própria essência. Um mito não pode estudar-se isolado; só integrado no seu verdadeiro contexto é que se constitui como um sistema ideológico, específico de cada época e de cada civilização. A mitologia conserva a memória das realidades da história humana [124]. A mitologia grega, por exemplo, conservaria um *nível cultural reprimido*, oposto aos valores predominantes da civilização helénica. O estudioso da história do direito e o mitólogo poderiam, a partir da análise dos mitos, concluir a *lei vital*, isto é, o sistema de princípios em que se baseavam as civilizações mais antigas. Chegava-se, assim, ao confronto antigo entre os princípios femininos e os masculinos.

Contestados e criticados, Creuzer e Bachofen possibilitam, no século do Iluminismo, um primeiro passo para a afirmação da

«ciência do símbolo e do mito» como verdadeira ciência. Mesmo os que deles discordam devem reconhecer-lhes esse mérito. Bachofen não procura o acesso a uma mitologia *per se*, como uma forma de experiência humana criativa, mas visando o conhecimento da história através de uma leitura e análise correcta dos mitos.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1848-1932), talvez o mais distinto dos classicistas, distingue entre religião e mitologia e, enquanto filólogo histórico, objectivamente, considera o mito como efabulação, repudiando a intuição como processo de exegese [125].

O alargamento dos estudos linguísticos a outras áreas, e principalmente a comparação entre o Grego, o Latim e o Sânscrito, permitiram o aumento do material mitológico disponível. A *gramática comparativa* traz para a questão mitológica o elemento *linguagem*. Será o discurso mítico o ponto central da discussão para as duas principais correntes dos estudos mitológicos da segunda metade do século XIX.

A escola da mitologia comparada considera, de um modo geral, que o carácter absurdo e incongruente dos mitos se explica como uma espécie de desvio ou de perversão metafórica da linguagem. Para Max Müller [126], Adalbert Kuhn [127], Ludwig Preller [128], A. H. Krappe [129], Michel Bréal [130] ou Paul Décharme [131], a mitologia, na sua essência, é um discurso patológico, uma forma de linguagem que tem a sua origem em fenómenos cósmicos. Compete ao estudioso comparativista das etimologias encontrar, através das etimologias e das interferências semânticas, os primeiros valores das raízes da língua.

A mitologia é uma «doença da linguagem», porque os primeiros homens, com a sua imaginação, deram qualificativos aos objectos e aos elementos e, com o decorrer do tempo, esqueceram a sua verdadeira função e transformaram esses qualificativos em deuses. A mitologia seria, assim, uma consequência de um defeito de linguagem, sendo a marca a paronímia, causadora da ambiguidade. Os conceitos científicos elaborados pelos homens dos primeiros tempos foram designados por vocábulos e relações de natureza pessoal devido à falta de termos técnicos do mesmo modo que as relações lógicas foram traduzidas em imagens materiais. Em vez de, por exemplo, dizerem que o Sol segue a aurora diziam, me-

taforicamente, que o Sol abraça a aurora e, assim, nasceu o mito dos amores de Apolo e Dafne. É o processo consagrado pela expressão *nomina-numina.*

O segundo grande princípio geral caracterizado desta escola de mitologia comparada é o considerar que as personagens mitológicas são personificações das realidades da natureza, principalmente dos astros e dos fenómenos meteorológicos.

A mitologia, abandonada a um processo de interpretação, resulta apenas da palavra absurda, o que parece justificar a inclusão de elementos «bárbaros» e sintomáticos de doença. No seguimento de Herder, Heine e Humboldt, a solução proposta por Max Müller, contemporâneo de Franz Bopp, é de ordem linguística e pretende demonstrar que uma estratigrafia da fala humana permite descobrir uma fase mitopoética na história da linguagem. Assim, depois de uma fase «temática», em que são forjados os vocábulos que exprimem as ideias mais necessárias, e de uma outra, denominada dialectal e em que são estabelecidos os traços específicos, surge o período mitopoético, aquele em que aparecem os mitos. No início, o homem pronunciava palavras que exprimiam uma parte da substância dos objectos apercebidos pelos sentidos; o homem reagiu perante o mundo, dando uma expressão articulada às concepções da razão. Sensíveis ao sentido da palavra, os homens concebem-se como potências, marcados por uma vontade, com traços sexuais, mas ainda sem se perder o carácter físico dos fenómenos da natureza designados. Tornado confuso o sentido, as palavras tornam-se menos próprias e, a partir de uma expressão como «a chuva cai» pode surgir o mito fundamentado em «Zeus, senhor da chuva.» Há, pois, um excesso de sentido na criação mitopoética, que confunde o leitor e que origina uma abundância de imagens e a complicação do discurso. As metáforas da linguagem estariam, em suma, ligadas aos fenómenos naturais [132].

A chave linguística do mito é resumida por M. Müller num texto famoso: *«Todas estas maneiras de falar têm, sem dúvida, um carácter mitológico, mas não são mitos. É da essência do mito que a língua falada não dê logo a sua chave àqueles que o contam. O carácter que assinalámos na formação dos nomes e dos verbos não basta para explicar como um mito pode ter perdido a faculdade*

que tinha, em princípio, de expressar uma ideia sensível, como se se tivesse retirado dele a vida, como se tivesse cessado de ter consciência da sua origem. Tendo em conta a dificuldade que existia para formar nomes e verbos abstractos, não poderíamos explicar senão uma coisa: a poesia alegórica dos antigos; a mitologia continuaria a ser um enigma [...]. Depois de se ter esquecido o verdadeiro significado etimológico de uma palavra, aconteceu muitas vezes que se associou a ela um sentido novo por uma espécie de instinto etimológico que ainda existe nas línguas modernas...» [133]

4.5. A ciência dos mitos, hoje

4.5.1. A primeira fase do século XX

Ainda no século XIX, mas prolongando-se pelo século XX, surge uma reacção intensa à escola de mitologia comparada. Os excessos atingidos na interpretação pelos comparativistas são criticados, em bases diversas e com recurso a novos elementos, pela escola antropológica. O ponto de partida é o *folklore,* vocábulo que surgiu cerca de 1846, formado de *Folk* (= povo) e *Lore* (= saber) e com o sentido de «sabedoria popular». Ao admitir esta «sabedoria popular», reconhecia-se a possibilidade da transmissão da cultura primitiva do homem, alargando, simultaneamente, o campo de estudo aos costumes, às lendas, aos cânticos, aos *survivals.*

A escola antropológica inglesa — que é integrada, entre outros, por E. B. Taylor [134], Andrew Lang [135], J. G. Frazer [136] e os classicistas Jane C. Harrison [137], Gilbert Murray [138], F. M. Cornford [139] e A. B. Cook [140] — considera que o carácter de selvajaria que se verifica nos mitos das grandes culturas históricas testemunha a sobrevivência de um estado de barbaria primitiva. Os aspectos estranhos dos mitos antigos não correspondem, ao contrário do que pretendia Max Müller, a um desvio no desenvolvimento da linguagem, mas a um estádio na *evolução* social e intelectual da humanidade. Esta etapa é comum a todos os povos e nela se fixaram alguns dos chamados primitivos. O mito seria, assim, o estado

selvagem do pensamento, uma forma de explicação fantasiosa ou primitiva do mundo, mas, apesar disso, integrável num sistema evolutivo.

O aspecto característico saliente desta escola antropológica é a importância dada ao ritual como expressão, entre as manifestações religiosas, das emoções e dos aspectos dominantes da conduta e do pensamento primitivos. O mito reproduz, no plano linguístico, o procedimento ritual do culto; este é o acto verdadeiramente importante sob o ponto de vista colectivo.

Através de um comparativismo global, as figuras, os episódios e os rituais oriundos de várias culturas são separados do seu contexto religioso, cultural e social e assimilados uns aos outros segundo grandes categorias: *mana, totem,* deusa-mãe, espírito da natureza, culto da fecundidade, etc. A compreensão está na determinação do ritual a que corresponde. A explicação naturalista também está presente, não como um processo de suporte da explicação no Sol ou na tempestade, mas na relação do homem com a terra, sobretudo nos rituais de renovação da natureza.

A «escola antropológica» contrapunha à «escola da mitologia comparada» a verificação, entre as sociedades dos índios da América do Norte ou dos indígenas da Austrália, da permanência dos mitos, o que não se podia justificar como o resultado, insólito, de frases não compreendidas. O caminho para a explicação da mitologia antiga é o estudo e a compreensão da mitologia dos «selvagens» contemporâneos. Os antropólogos começam a compreender que os factos monstruosos e incompreensíveis são, nessas sociedades, encarados como acontecimentos do quotidiano, o que leva a concluir que tudo o que parece irracional nas mitologias «civilizadas» (Grécia, Roma, Índia) releva — tal como entre os primitivos contemporâneos — de uma compreensão aceite como racional.

A partir de *Primitive Culture,* obra ainda influenciada pelo evolucionismo darwiniano, Edward Burnett Tylor (1832-1917) exprime os princípios da teoria do «animismo», que influenciará Usener, Erwin Rodhe e Albert Dietrich. No início, o homem acreditava num determinado número de deuses naturais, criados para os momentos e actos singulares da existência. Segundo a teoria do «animismo», quando um corpo morre, a alma passa para

um outro ser dotado de vida (metempsicose ou vegetalismo). Será J. G. Frazer quem alterará esta posição.

Franz Boas [141], na sucessão dos trabalhos de Durkheim, «obriga» os estudiosos a um comparativismo sistemático, restrito a áreas geográficas vizinhas e utilizando critérios metodológicos precisos. O difusionismo mitológico não se aceita sem se verificar a repetição das mesmas sequências fundamentais dos temas.

Tomando como ponto de partida as posições acima sintetizadas, encontramos duas vias possíveis: uma, com F. G. Frazer e L. Lévy-Bruhl, que considera a mitologia como sintoma de uma inferioridade mental; outra, defendida pelos antropólogos que trocaram os gabinetes pelo «campo», encontra um fundamento racional para as materializações mitológicas.

James George Frazer (1854-1941) é o autor de uma obra monumental que constitui um marco nos estudos sobre as manifestações culturais do homem. Editado primeiramente em doze volumes [142], *The Golden Bough* foi posteriormente resumido pelo autor e publicado, em 1922 [143]. A base da sua formulação é a importância da superstição como factor de implantação da ordem e da autoridade.

Reflectindo alguma influência do pensamento filosófico contemporâneo — recordemos que se trata de um cientista de gabinete que utiliza material recolhido —, Frazer pensa que, na magia, o homem depende das suas próprias forças para fazer face às dificuldades e aos perigos que o ameaçam constantemente. Acredita, pois, numa certa ordem natural estabelecida com que se pode contar e que consegue manipular. Ao aperceber-se de que tal não é verdade, deixa de confiar na sua inteligência e nas suas forças e entrega-se à misericórdia de certos grandes seres invisíveis, aos quais atribui todos os poderes. É o fenómeno da substituição da magia pela religião (ou do estado mágico pelo religioso). Com o tempo, o homem conclui que esta explicação também não o satisfaz, sobretudo a verificação de que, na aparente desordem do universo, existe uma certa ordem no caos, uma relacionação causa-efeito. A religião é, como explicação da natureza, substituída pela ciência.

Em última análise, Frazer considera que magia, religião e ciência não são mais que teorias de pensamento e, do mesmo modo que

substitui as suas precursoras, também a ciência pode, mais tarde, ser substituída por outra hipótese mais perfeita [144]. Em *Totemism and Exogamy,* Frazer desenvolve a teoria do totemismo, fenómeno em parte religioso (relação entre o homem e o seu *totem* — animal, planta ou fenómeno natural que dá o nome ao clã que o venera e que se considera seu protegido) e em parte social (relação entre os membros de um mesmo clã).

Salomon Reinach, em *Cultes, Mythes et Religions* [145], desenvolve o pensamento de Frazer, demonstrando como o totemismo, o *tabu* e a magia são fenómenos culturais de todas as religiões. Se o culto dos animais e das árvores dá origem às fábulas de metamorfoses, não foi Zeus que se transformou em águia ou em cisne, mas foi o contrário que se verificou quando os Gregos passaram do culto zoomórfico para o antropomórfico [146].

Para Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), autor que concorda com Frazer, as sociedades primitivas são diferentes das nossas, pois o seu pensamento, de natureza mística, está organizado de uma forma diferente: é regido por uma «lei de participação» que o torna indiferente à lógica da não contradição, sobre a qual repousa o nosso sistema de pensamento. Este pensamento, a que Lévy-Bruhl chama *mysticisme,* está aberto à afectividade e tem traços de aproximação com o pensamento das crianças e dos esquizofrénicos. É o estádio pré-lógico do pensamento, expressão com que Lévy-Bruhl atenua a primitiva designação «mentalidade irracional» [147].

Para Lévy-Bruhl, os mitos, longe de serem uma explicação da natureza, são uma descrição do sobrenatural. O mito pertence à esfera do real: existindo uma participação mística entre o profano e o sagrado, o mito é uma parte do real vivido pelo homem primitivo. O mito não é participação vivida, mas sentimento experimentado, não sendo, pois, um produto da actividade mental enquanto cognição. Por este motivo, Lévy-Bruhl, do mesmo modo que define a mentalidade primitiva como pré-lógica, também define o pensamento mítico como pré-religioso [148].

Van der Leeuw, que prolonga esta análise, tentará demonstrar que, como comportamento racional e como elemento indispensável cuja carga simbólica e poder de imagens equilibram o desen-

volvimento conceptual, subsiste um pensamento primitivo em cada ser humano [149].

O segundo grupo de antropólogos, partindo dos trabalhos de campo, sobretudo em África e na Oceania, descobre que, contrariamente ao afirmado, a mentalidade «primitiva» tem uma racionalidade, diferente da nossa, é certo, manifestada através de um pensamento que actua *no* e *através* do mito. As grandes mitologias vivas, revelando uma realidade original, garantem a eficácia dos cultos; os mitos codificam as crenças, fundamentam as regras morais e determinam as práticas da vida quotidiana.

Este trabalho, realizado, por exemplo, por Marcel Griaule (1898-1956) ao estudar os Dogon [150], mostra que a mitologia é uma chave para a compreensão das sociedades arcaicas, sendo, simultaneamente, o horizonte indispensável a todos os fenómenos culturais e o conjunto de formas de organização social. Os mitos, mais do que constituírem um suporte espiritual para a vida, são particulares de uma metafísica teórica. Esta posição obriga a que os mitos sejam estudados na sua integridade. Note-se que a orientação dada por Marcel Mauss (1872-1950), sobrinho de Émile Durkheim, à Etnografia, e a intervenção directa que ele teve na recolha de informações por parte da administração colonial francesa [151] — e, indirectamente, sobre as outras administrações coloniais —, levou à formação de um imenso ficheiro cultural, banalizando, por assim dizer, os trabalhos anteriores da Société des Observateurs de l'Homme, organização que entronca na mentalidade do século XVII e que teve os seus estatutos redigidos, em 1800, por Joseph-Marie de Gérard.

Em 1906, com o volume *Griechischen Mytologie und Religionsgeschichte*, integrado no *Handbuch der Altertumswissenchaft* [152] de I. von Müller, O. Gruppe publica uma primeira grande síntese dos conhecimentos sobre a religião grega, apresentada como um conjunto com a mitologia. Mais obra de mitologia que de religião, este trabalho apresenta-se com uma recolha fundamental de elementos de mitologia que se apresentam classificados tematicamente. O volume de O. Gruppe foi, em 1941, substituído por uma *Geschichte der griechischen Religion* [153] de M. P. Nilsson (1874-1967), o grande especialista da história da religião grega.

Para ele, muitos mitos têm origem etimológica, isto é, procuram explicar as causas de determinados cultos e crenças, de aspectos e fenómenos da natureza. Mas a mitologia integra também fábulas (*Märchen* — entendidas como fruto da livre imaginação poética) e elementos históricos, a que se ligam as lendas heróicas (que podem reflectir conflitos históricos).

1932 é o ano da publicação de uma obra que procura detectar na cultura micénica e na sua história a origem parcial da mitologia grega: *The Mycenaen Origin of the Greek Mythology* [154]. Em 1941, na já referida *Geschichte der griechischen Religion,* Nilsson opõe a fábula (*frei dichted,* livre invenção poética) ao mito, que mantém, porém, uma componente fabulística na sua génese, mas que é progressivamente racionalizada.

As lendas heróicas — *corpus* mítico mais ligado à história — foram o objecto primordial do estudo de M. P. Nilsson, embora também se interessasse pela «mitologia dos deuses», pois era possível uma explicação subjectiva. Os resíduos, de que só são explicáveis os suportes linguísticos e o cenário enquadrante, são considerados como livres invenções da fantasia. M. P. Nilsson, expoente de uma geração filológica historicista sucessora da de Willamowitz, não deixou de analisar os mitos, mas contrapondo à exegese alegórica uma via historicista sistemática [155].

Refira-se que alguns aspectos do pensamento de Nilsson são contrariados por autores como V. Propp — para quem o mito apresenta uma evidente prioridade cronológica sobre a fábula —, K. Kerényi ou Lévy-Strauss, que afirma que mito e fábula disfrutam de uma matéria comum, mas cada qual trata-a à sua maneira. F. Jesi, comentando o problema, afirma: *«Pode dizer-se que nenhum dos especialistas destes problemas aceita a hipótese de Nilsson, ou seja, a derivação do mito da fábula. Mas, no quadro geral do pensamento de Nilsson, esta tese tão contestável tinha uma razão de ser rigorosa. Aceitar que a fábula tem a sua origem no mito significa reconhecer e dever 'explicar' ao nível do mito os múltiplos temas que aparecem por toda a parte; significa, portanto, por um lado, reduzir o alcance das referências históricas nas lendas históricas que Nilsson tendia a considerar bastante mais essenciais que o substrato ou a moldura de fábula, cuja*

existência e racionalização por parte dos gregos ele pressupunha; e, por outro lado, leva a pôr muitas reservas ao proclamado processo de racionalização tipicamente grego. No mito, efectivamente, espelhar-se-iam directamente, sem qualquer mediação fabulosa tardia, institutos sociais e religiosos de culturas primordiais — Nilsson excluiu qualquer relação não formal e longamente mediada entre tais culturas e as da proto-história minóica e micénica. Basta citar a sua interpretação do hino a Paleocastro e, dentro dela, a sua recusa de qualquer relação directa entre os ritos iniciáticos e as culturas cretense e grega.» [156]

4.5.2. A segunda fase do século XX

O período entre as duas guerras é também para os estudos mitológicos um marco que assinala o início de uma fase de alteração de conceitos, de métodos e, até, de recursos. Recusando o espírito positivista anterior, a mitologia contemporânea procura transformar-se numa verdadeira ciência moderna, recorrendo a uma metodologia própria e não recusando o apoio de outras disciplinas (psicologia, sociologia, etnologia, história das religiões, gnoseologia, linguística, etc.). Seguindo o esquema proposto por Ed. Leach [157], e apesar da dificuldade existente em sistematizar um conjunto de linhas de aproximação tão diversas, é possível agrupar em três grandes tipos as teorias que fundamentam as pesquisas míticas neste período: 1) funcionalistas; 2) simbolistas, e 3) estruturalistas.

4.5.2.1. *O «funcionalismo»*

Bronislaw Malinowski (1884-1942) é o autor que pode resumir as posições funcionalistas, que partem de uma realidade experimental: o papel desempenhado pelos mitos nas sociedades em que permanecem vivos e actuantes. O mito é uma parte de uma verdade vasta, de um conhecimento metafísico, de uma revelação religiosa ou da compreensão de um conceito abstracto. O mito reforça a

coesão social e funcional do grupo e é um modo de revelação — é solidário do ritual — e de transmissão de uma ordem tradicional das instituições e dos comportamentos. Numa cultura como a da Melanésia da Nova Guiné, é possível que, como diz Malinowski, *«exista uma conexão íntima entre a palavra, o* mythos, *as lendas sagradas da tribo, por um lado, e os seus actos rituais, as suas acções morais, a sua organização social e até as suas actividades práticas, por outro»* [158].

O *funcionalismo* não procura descobrir o significado espiritual ou intelectual das narrativas míticas, mas, sim, realçar a função social que desempenham na vida comunitária. O mito fundamenta os usos e as normas básicas do convívio, propondo uma justificação narrativa tradicionalmente aceite por todos.

O mito, numa cultura como a que serve de base ao estudo de B. Malinowski, é encarado de um modo particular: *«Estudado vivo, o mito, como veremos, não é simbólico, não é uma expressão directa do interesse científico, mas uma ressurreição narrativa de uma realidade primordial, contada para satisfação de intenções religiosas profundas, de desejos morais, de submissões sociais, de certezas e, até, de necessidades práticas. O mito cumpre, na cultura primitiva, uma função indispensável: expressa, acentua e codifica a crença; protege e reforça a moral; vigia a eficiência do ritual e de certas regras práticas para a orientação do homem. O mito é, assim, um ingrediente vital da civilização humana; não é uma fábula vã, mas uma força criadora activa; não é uma explicação intelectual ou uma imagem artística, mas é um privilégio pragmático da fé primitiva e da sabedoria moral»* [159].

Não afirmando uma relação directa e imediata com o *funcionalismo* de B. Malinowski, podemos encontrar alguma semelhança teórica no classicista M. P. Nilsson [160] — que exprime, nas suas importantes obras, uma especial atenção pelo aspecto cultural do mito e pela sua intervenção na vida quotidiana — e na corrente de pensamento geralmente designada por *teoria do mito e do ritual*, representada, entre outros, por J. E. Fonterose [161] ou Theodor H. Gaster [162]. Na sequência dos trabalhos dos grandes estudiosos alemães dos finais do século XIX e do início do século XX [163], Walter Burkert [164] (n. 1931) faz uma análise dos mitos em que realça as

suas implicações sociais e a coesão com o ritual, valorizando a actuação funcional. Burkert considera o mito, que pertence ao nível linguístico, um conto tradicional aplicado a algo de interesse para a colectividade, transferindo toda a sua importância não para o momento da criação, mas, sim, para o da transmissão e preservação. Conto tradicional actualizado como experiência verbalizada, o mito define, na sua opinião, as próprias marcas históricas: *A narrativa tradicional está sempre pressuposta como forma verbal no processo do ouvir e do contar de novo e só pode sobreviver como forma estabelecida. Nesta medida, o mito é uma síntese* a priori. *A aplicação, a relação com a realidade, é secundária e a maior parte só parcialmente correcta: a narração tem o seu «sentido próprio»* [165] [...] *Mitos são estruturas de sentido* [166].

4.5.2.2. *O «simbolismo»*

Sob a designação geral de simbolismo é usual agrupar aqueles autores que, no seguimento de Creuzer e de Schelling, encaram o mito como uma maneira diferente de exprimir o pensamento, a cultura e o modo de encarar o mundo. E. Cassirer, S. Freud, C. G. Jung, K. Kerényi, W. F. Otto, M. Eliade, P. Ricoeur ou G. Durand são alguns dos autores que têm em comum o admitirem o símbolo, tautegórico, que se afirma a si próprio e que, ao contrário do signo, implica a intervenção de reacções fundamentais, como a afectividade e o querer.

Trata-se de um outro tipo de linguagem, colectiva, mais emotiva e rica, exprimindo o que não pode ser expresso directamente no falar corrente. Os mitos dirigem-se, nesta perspectiva, não apenas ao entendimento, mas, também, à fantasia.

Surgindo como um oponente a Max Müller e às suas teorias, E. Cassirer (1874-1945), em *Philosophie der Symbolische Form* [167], assume-se como um pensador profundo e original para quem o mito *«se apoia sobre uma* força *positiva da figuração e da imaginação, mais do que sobre uma espécie de* deficiência *do espírito»*. O mito como a arte, a linguagem, o conhecimento, é forma que cria significado. Nesta perspectiva, o mito pode, apenas,

ser história verdadeira, mesmo que seja na medida em que estabelece uma relação com os elementos formais estáticos da experiência, os únicos que, segundo Cassirer, é possível atribuir a qualificação, relativa, de objectividade. Mais do que consequência de uma deficiência de linguagem, o mito é considerado, à luz da actividade formadora que lhe é própria, «milagre do espírito e enigma» [168]. Numa linha de teorização simbolista, Cassirer considera o mito como uma não perfeita distinção entre símbolo e objecto do símbolo: o mito surge espiritualmente sobre o mundo das coisas materiais.

Entre os seguidores de Cassirer refiram-se W. M. Urban [169] (a mitologia é o fundamento da religião, que usa a linguagem do mito para simbolizar uma realidade não mitológica, e uma forma bastante elevada de conhecimento) e Susanne Langer [170] (embora se verifiquem também nítidas influências de A. Whitehead e da semiótica de Ch. Morris).

W. Otto (1874-1958) [171], um filólogo clássico, exprime uma concepção inovadora da mitologia e da religião ao afirmar que os deuses gregos, como são apresentados por exemplo nos *Poemas Homéricos,* são imagens simbólicas de uma intuição vital não traduzível de outro modo. É através deles que se exprime a visão religiosa, poética e mítica dos deuses. O mito é o que o homem apreende da divindade e o culto é a adaptação à diferença entre o humano e o divino. Como intervêm constantemente no mundo e no curso da vida dos mortais, os deuses constituem os modelos para o homem, mesmo do ponto de vista moral.

O encontro da psicanálise com a cultura grega deu-se logo nos primeiros momentos da formulação teórica de Sigmund Freud (1856-1936) e desde então nunca mais se interrompeu. É numa carta dirigida ao Dr. Fliess, datada de 15 de Outubro de 1894, que Freud afirma, numa auto-análise, que a sua *libido* despertou entre os dois anos e os dois anos e meio e que se dirigiu *ad matrem,* referenciando, cultural e paradigmaticamente, a tragédia *Rei Édipo* de Sófocles. O referente mitológico grego consciencializa o carácter universal da descoberta: se a tragédia de Sófocles ainda exerce hoje uma tão grande atracção é porque o homem, em todas as épocas e em todos os lugares, experimentou, como Édipo, sentimentos de amor em relação à mãe e de ciúme e ódio em relação ao pai [172].

Freud recorrerá várias vezes, ao longo da sua vida, à mitologia grega para apontar exemplos que provem a realidade do inconsciente. Se, por um lado, a psicanálise permite um regresso do e ao mito, a verdade é que, por outro lado, o remete para uma concretização repetitiva, a nível simbólico e obcessivo, de representações inconscientes centradas sobre a sexualidade.

Sendo o mito, sob o ponto de vista filogenético, o que o sonho é sob o ponto de vista individual, o estudo do sonho permite, segundo Freud, uma melhor compreensão da mitologia. E se o sonho — mito de um indivíduo — se explica pela *libido* pessoal, o mito, sendo o sonho de um povo, explica-se pela *libido* colectiva. Como os símbolos são os mesmos, o estudo dos sonhos permite-nos descobrir as raízes libidinosas dos símbolos colectivos. É possível, assim, descobrir os desejos incestuosos e os instintos (instinto no sentido do alemão *trieb* ou francês *pulsion*) agressivos que os mitos encobrem e que a documentação etnográfica não revela [173].

Os continuadores de Freud, discípulos e dissidentes, também não perdem de vista a mitologia e, ao longo dos anos, surgem importantes trabalhos clarificadores. Recordemos entre aqueles que, directa ou indirectamente abordaram a problemática do mito os nomes de Carl Gustav Jung, que realizou alguns trabalhos em colaboração com Karl Kerényi [174], de Georges Devereux [175], de Marie Scriabine [176], de Geza Roheim [177], de Erich Fromm [178], de Theodor Reik [179], de Gilbert Aigrisse [180], de André Green [181], de H. P. Jacques [182], de Joseph Campbell [183], de Kouretas [184], de Philipe Slater [185], de Erich Neumann [186], de Charles Baudoin [187], de Marie Delcourt [188] e outros [189].

C. G. Jung merece um lugar destacado, pois, pela importância dos seus trabalhos, assume um papel importante no desenvolvimento dos estudos mitológicos. O ponto fulcral do seu pensamento é a teoria dos *Arquétipos,* entendidos como manifestações do inconsciente. Os arquétipos seriam os herdeiros do mais antigo passado, isto é, os traços, tornados hereditários, das primeiras experiências existenciais do homem perante a natureza, perante os outros homens e perante si próprio. Mais tarde, denotando uma perspectiva estruturalista, os arquétipos são encarados como modos do comportamento universal típico, que correspondem a formas

de conduta biológica, a princípios regulamentadores ou, ainda, a formas *a priori* da experiência. Assim, os arquétipos são necessariamente inconscientes, formas dinâmicas que se impõem às imagens particulares. Mas o arquétipo não é uma imagem; é um impulso que dá origem a imagens. O símbolo é a explicação de um arquétipo desconhecido.

A partir da teoria dos Arquétipos chega-se, naturalmente, à conclusão da existência de um inconsciente individual — o que foi explorado por Freud — e de um *inconsciente colectivo,* imutável e universal, constituído por *Arquétipos,* pelo *Animus,* pela *Anima,* pelo *Duplo,* etc. Este material permite uma virtualidade de símbolos, uma predisposição para produzir cadeias de representações imaginárias a partir delas, isto é, para se organizarem em complexos míticos sob a influência de circunstâncias sociais. O inconsciente colectivo pode, no fim, ser definido como uma estrutura mental de que a mitologia constitui a materialização. Os produtos arquetípicos não se apresentam como mitos formados, mas como elementos míticos, como motivos. Os mitos, que prolongam os arquétipos e os símbolos que os ligam, constituem uma tentativa de discurso. Consoante as civilizações, um mesmo arquétipo pode dar origem a imagens diversas («Bruxa Má» ou «Mãe Boa»). Saliente-se que estas situações só se tornam mitos se estiverem adequadas aos elementos apriorísticos do inconsciente colectivo [190]. Para Jung o mito é, pois, a projecção de uma força psíquica que parte de um objecto real e o transfere na representação.

Karl Kerényi, classicista influenciado pelo pensamento de W. Fr. Otto e de L. Frobenius [191], reconhece a autonomia da «forma mitológica» *em si e por si,* definindo mitologia do seguinte modo: *«É uma arte aderente e inerente à poesia (os domínios das duas chocam-se), uma arte com dados materiais particulares. Porque existe uma matéria especial que condiciona a arte da mitologia: é uma soma de elementos antigos, transmitidos pela tradição, tratando de deuses e de seres divinos, de combates de heróis e de descidas aos infernos, elementos contidos nas narrativas conhecidas, mas que, contudo, não excluem qualquer modelagem mais completa. O melhor termo para designar estes elementos seria o grego mitologema* [192]*. A mitologia é o movimento desta matéria:*

qualquer coisa de firme e de móvel ao mesmo tempo, de material ainda que não estático, sujeito a transformações.» [193] A obra do mitólogo consiste em procurar algo de mais universal, do real que se manifesta em forma mitológica [194].

Georges Gusdorf (n. 1912), explorando uma concepção simbólica de mito que entronca no pensamento existencialista de Karl Jaspers, considera o mito como «pré-história» da filosofia, ligado ao primeiro conhecimento que o homem adquire dele próprio e do meio que o cerca; é, mais, a estrutura desse conhecimento [195]. Considerando, por um lado, uma «consciência racional» (apreensiva da universalidade científica, do mundo inteligível e da história) e, por outro, uma «consciência existencial» (apreensiva do vivido, do outro, do eu concreto), a «consciência mítica» surge, necessariamente, como um ponto de convergência: *«Em suma, é a consciência mítica que permite a localização da razão na existência, que insere a razão na sua totalidade — porque, abandonada a si própria, permaneceria como suspensa no abstracto, sem integração no mundo real.»* [196] Se a mitologia é uma *primeira metafísica,* a metafísica deve ser compreendida como uma *mitologia segunda* [197].

Roger Caillois [198] (1913-1978), na linha do pensamento de O. Rank (todas as histórias de nascimento de heróis — Moisés, Édipo, Rómulo, Tristão ou Lohengrin — seguem sensivelmente a mesma sequência temática [199]), considera que o herói nasce de uma resolução imaginária de certos conflitos interiores, como os provocados pela revolta do filho contra os tabus impostos pelo pai. Mas o indivíduo não pode contentar-se com um sonho, mesmo realizado: procura identificar-se com o herói, razão pela qual o mito se concretiza sempre num ritual. A nível psicológico, há uma ruptura entre o onírico e a acção; nas sociedades, pelo contrário, os mitos geram comportamentos. A exemplificação pode ser feita a partir de casos contemporâneos: o nazismo e a Ku-Klux-Klan. A teoria psicanalítica aproxima-se, assim, da teoria psicológica: há um ponto de encontro entre as situações sociais e as que resultam dos complexos da *libido.* Os mitos, como instrumentos do sagrado, são absolutamente simétricos em relação às realidades naturais (compare-se, por exemplo, as máscaras que assumem a morfologia do insecto e o canibalismo amoroso do instinto do louva-a-deus).

Perspectivando a sua posição a partir dos trabalhos de Jung, enriquecendo-a com a fenomenologia de Husserl, que procurava a essência dos objectos, Mircea Eliade (1907-1986) tenta, numa base simbolista e comparativista, definir o fenómeno mítico. Apresentando-se como «historiador das religiões», M. Eliade afirma que o mito tem uma função religiosa possível e é a base de um sistema hermenêutico [200].

Em *Aspects du Mythe,* Eliade define mito: «*... o mito conta uma história sagrada; relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, no tempo fabuloso das 'origens'. Por outras palavras, o mito conta como, graças aos actos dos seres sobrenaturais, uma realidade teve existência, quer seja a realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É, pois, sempre uma narrativa de uma 'criação' conta-se como qualquer coisa foi produzida, como começou a ser. O mito não fala senão naquilo que aconteceu* realmente, *naquilo que se manifestou completamente. As personagens dos mitos são Seres Sobrenaturais.*» [201]

O herói repete o gesto arquetípico e, assim, o homem, integrado na sociedade, suportou, durante séculos, pesadas pressões históricas sem desesperar, sem recorrer ao suicídio nem cair na esterilidade espiritual [202]. No «eterno presente» convergem fatalmente o passado e o futuro e ele é uma realidade implícita na essência das experiências. Esta concepção está limitada, porque exclui tudo o que não é religioso — o nível das histórias falsas que não são mitos, pois, como no caso dos contos e das fábulas, referem-se a acontecimentos que, mesmo que tenham originado alterações no mundo, não modificam a condição humana enquanto tal. Os acontecimentos históricos justificam-se, por um lado, como um *eterno retorno,* um renovar perene do mito, ou por outro lado, como uma sucessão de *teofanias* (e aqui há um nítido aproximar da experiência religiosa judaico-cristã) [203].

Entroncando o seu pensamento em Gaston Bachelard [204] e permanecendo aberto às influências de C. G. Jung, K. Kerényi, M. Eliade, G. Dumézil e Henry Corbin [205], Gilbert Durand (n. 1924), remete-nos para uma analítica transcendental do fantástico.

O Imaginário — *«isto é, o conjunto das imagens e das relações de imagens que constituem o capital do pensamento do* homo sapiens» [206] — aparece-nos como o grande denominador fundamental em que se agrupam todos os procedimentos do pensamento humano.

Segundo G. Durand, as três grandes linhas dinâmicas que orientam a multidão das imagens humanas são os três reflexos fundamentais: o postural, o digestivo e o rítmico. Estes reflexos dominantes são integrados em dois — de facto, três — grandes regimes, divisões básicas analíticas das *Structures Anthropologiques de l'Imaginaire.* Por uma espécie de dialéctica, a imagem humana parece colocar-se, pouco a pouco, em diferentes *regimes* — agrupamentos mais gerais de estruturas vizinhas [207] —, deslizar do regime diurno, que é o da gesta épica — que simboliza a espada — para o regime nocturno, que é o regime místico — que simboliza o corte e todos os símbolos da intimidade [208]. O regime diurno diz respeito à dominante postural, à tecnologia das armas, à sociologia matriarcal do soberano mago e guerreiro, aos rituais de elevação e de purificação; o regime nocturno subdivide-se em dominantes digestiva e cíclica, a primeira reunindo as técnicas do recipiente e do *habitat,* os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarcal e da alimentação, a segunda agrupando as técnicas do ciclo, do calendário agrícola como da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do regresso, os mitos e os dramas astrobiológicos [209]. Estes reflexos e regimes manifestam-se em estruturas gerais, mais ou menos comuns a indivíduos da mesma época e da mesma cultura.

Definido como «uma narrativa (discurso mítico) que põe em cena personagens, cenários, objectos simbolicamente valorizados, segmentável em sequências ou mais pequenas unidades semânticas (mitemas) nas quais se investe obrigatoriamente uma crença (contrariamente à fábula e ao conto) chamada 'pregância simbólica' (E. Cassirer)» [210], o mito surge como o módulo da história. O pensamento humano move-se dentro de quadros míticos e, inconscientemente ou não, eles estão presentes nas manifestações do Imaginário. Na realidade existencial das culturas e da vida dos homens, é o mito que distribui o papel da história de uma época, de um século, de uma idade de vida.

Como o termo *mitocrítica* — forjado nos anos 70 sobre o modelo de psicocrítica, palavra criada em 1949 por Charles Mauron [211] — Gilbert Durand pretende denominar o *«emprego de um método de crítica literária ou artística que focaliza o processo compreensivo sobre a narrativa mítica inerente como* Wesenschau [212] *ao significado de toda a narrativa»*. É intenção expressa que esta mitocrítica seja uma síntese construtiva entre as diversas críticas literárias e artísticas, antigas e modernas, que se têm defrontado esterilmente. As diferentes posições críticas podem ser reunidas numa espécie de triedro constituído por:

a) Antigas críticas, desde o positivismo de Taine ao marxismo de Lukacs (a explicação assenta na «raça, no meio e no momento»);
b) Crítica psicológica e psicanalítica (Ch. Baudoin, A. Allendy, Charles Mauron...), que quase reduz a explicação à biografia mais ou menos aparente do autor;
c) As «novas críticas», que procuram a explicação no próprio texto, no jogo mais ou menos formal do escrito e das suas estruturas (Jakobson, Greimas...).

O vocábulo *mitanálise* foi forjado por Gilbert Durand sobre o modelo de psicanálise e *«define um método de análise científica dos mitos com o fim de tirar deles não só o sentido psicológico (P. Diel, J. Hillman, Y. Durand) mas também o sentido sociológico (Lévi-Strauss, D. Zahan, G. Durand)»* [213]. A mitanálise vai mais longe que a psicanálise: enquanto Jung, por exemplo, generaliza e uniformiza o arquétipo de *anima*, a mitanálise distingue diferentes tipos de *anima* segundo os tipos de mitologia antiga: Vénus, Deméter, Juno, Diana... Esta mitanálise de tipo psicológico liga-se a uma acepção sociológica, pois as personagens mitológicas são passíveis de uma análise sócio-histórica (J. P. Vernant, M. Detienne) e os deuses e os heróis aparecem e desaparecem segundo um ritmo que esconde os momentos da história sociocultural. Se a *mitocrítica* é uma proposta de leitura da obra literária e se a *mitanálise* se debruça sobre a sociedade, *a mitodologia,*

terceiro estádio de análise, surge como a realidade última, a grande explicação que está para além da *episteme*. É o caminho do futuro [214].

4.5.2.3. *O «Estruturalismo»*

É a via aberta por Marcel Mauss que levará as primeiras análises de tipo estrutural a libertarem a mitologia do anátema que lhe conferiram os exageros de Max Müller e dos seus discípulos. O principal obreiro desta recuperação é Georges Dumézil (1898-1987), que fundamenta o seu estudo comparativo das religiões dos povos indo-europeus num conjunto articulado de conceitos e segue uma perspectiva teórica própria.

Embora a produção científica de Georges Dumézil tenha o seu início em data anterior [215], 1938 [216] marca o começo de uma série de estudos que, através de análise profunda de elementos culturais e civilizacionais existentes, permitem reconstituir as grandes linhas da ideologia, da teologia e da mitologia comuns aos Indo-Europeus. Esse ano assinala um momento de transição e inovação metodológicas: *«Com* flamen-brahamn, *tinha acabado de esgotar a minha reserva de problemas tradicionais e o fracasso era evidente, mesmo próximo do escândalo, mesmo no último ensaio: não me restava senão parar e reflectir sobre os seus erros.»* [217]

A análise dos materiais possibilitou concluir que as sociedades indo-europeias, pelo menos em períodos remotos, eram caracterizadas por uma ordem hierarquizada, uma organização social tripartida, em que cada estrato era colectivamente representado no mito e na épica por um conjunto adequado de deuses e heróis. A dedução da existência dos três estratos sociais (sacerdotes, militares e pastores-agricultores, isto é, produtores) é acompanhada pela concepção de que cada um contribui especificamente para a manutenção do sistema sócio-sobrenatural. É o sistema trifuncional, base da teorização mitológica de G. Dumézil ou, usando a expressão divulgada, da «nova mitologia comparativa» [218]. Os deuses, por seu lado, compõem uma tríada com um valor funcional, no seio da qual cada um se define em relação aos outros, representando

soberania, força combativa e fecundidade. A tríada Júpiter, Marte e Quirino, por exemplo atesta, em Roma, este sistema trifuncional.

As religiões são para G. Dumézil conjuntos onde os conceitos, as imagens e as acções se articulam e formam uma espécie de cadeia através da qual se distribui toda a matéria da experiência humana. O estudo de uma religião não pode incidir sobre factos isolados, mas deve ter em conta conjuntos e relações de elementos. O sistema religioso de uma sociedade exprime-se numa estrutura conceptual primeiro e, de uma forma mais ou menos explícita, em seguida, materializado em mitos que representam e fazem agir essas relações intelectuais fundamentais; finalmente, em ritos que actualizam, mobilizam e utilizam as mesmas relações. O fundamental é, para G. Dumézil, determinar a estrutura enquanto tal, com tudo o que ela representa. O mito é o cenário privilegiado que permite descobrir e verificar as relações conceptuais fundamentais. Já vimos que G. Dumézil define o mito como uma função de expressão dramática de uma ideologia e, ao mesmo tempo, de dar a conhecer e manter viva na comunidade.

As descobertas e investigações permitiram a evolução rápida do pensamento de G. Dumézil e o esclarecimento de posições. Assim, surgiram algumas obras dedicadas ao balanço e ao equacionamento da problemática geral e da específica [219], embora sempre com aspectos inovadores. Integram-se neste projecto editorial obras como *Mythe et Épopée* [220] ou *La religion romaine archaïque* [221] ou, ainda, mais recentemente, *Les dieux souverains des Indo-Européens* [222], *Apollon sonore et autres essais. Esquisse de mythologie* [223], *Mariages indo-européens* [224] ou *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux* [225].

As teorias de Dumézil provocaram sempre alguma contestação. Ainda nos nossos dias, surgem obras de crítica, como a de Colin Renfrew [226], ou de análise recuperadora, como a de Daniel Dubuisson [227]. Apesar da polémica, os resultados dos trabalhos de Dumézil tiveram impacte em praticamente todos os que se debruçam sobre o fenómeno mítico, quer de uma forma positiva — e teremos de falar em discípulos — quer de uma forma negativa. Entre os críticos, refiram-se Paul Thieme [228], H. J. Rose [229], Jan Gonda [230], R. N. Frye [231], John Brough [232] e mesmo A. Bre-

lich [233], que contestam questões de pormenor ou de teorização global e a concepção da história e da religião de Roma, por exemplo. O vasto campo de intervenção dos estudos de G. Dumézil origina o aparecimento de discípulos e seguidores oriundos de diversas áreas de investigação no domínio indo-europeu. Refiram--se, entre aqueles que mais contribuíram para o desenvolvimento do sistema ou que melhor o aproveitaram, E. Benveniste [234], Stig Wikander [235], Lucien Gerschel [236], T. G. E. Powel [237], Jan de Vries [238], M. Molé [239], J. Duchesne-Guillemin [240], Francis Vian [241], R. Bloch [242], J. Bayet [243], J. Przyluski [244], Atsuhiko Yoshida [245], Jaan Puhvel [246], Robert Schilling [247] e, claro, C. Scott Littleton.

Deve-se a V. Propp [248] uma tentativa de classificação do conto popular a partir das *funções* — *«função é compreendida como um acto de carácter, definido do ponto de vista do seu significado pelo decurso da acção»* [249] —, que intervêm neles. Se as personagens intervenientes são numerosas, o número das funções é, porém, limitado, propondo Propp um total de trinta e uma [250], que, em cada caso particular, se dispõem segundo uma ordem semelhante [251]. A conclusão mais importante a que Propp chega é, talvez, a verificação da existência de um único protótipo estrutural nos contos populares.

É Claude Lévi-Strauss (n. 1908) quem, em meados do nosso século e após a II Guerra Mundial, se debruça sobre o mito de uma forma inovadora e concreta. Utilizando os conhecimentos metodológicos da Escola Linguística de Praga, e em particular de Roman Jakobson, e tendo presentes os trabalhos e as conclusões da investigação de V. Propp, Lévi-Strauss considera que, apesar de parecer que, na mitologia, o espírito se afirma livremente, a verdade é que, pelo contrário, todas as suas operações estão encadeadas e determinadas.

A análise estrutural dos mitos enquadra-se num projecto mais vasto que quer inventariar os determinantes psicológicos e que postula uma analogia de estruturas entre as diversas ordens de factos sociais e linguísticos. Assim, distingue no mito, a par do sentido ordinário — tal como é perceptível imediatamente a partir da narração —, um outro sentido, escondido, que não é consciente

como o primeiro. É este segundo sentido, que não é narrativo, que o mitólogo, tal como o linguista, pretende atingir, indo além das estruturas estáveis da língua.

Para Lévi-Strauss, o mito não é, com efeito, uma narrativa que desenvolve a sua cadeia sintagmática segundo um eixo diacrónico de um tempo irreversível, do mesmo modo que as palavras se seguem na cadeia do discurso do sujeito falante; tal como a língua, o mito é um arranjo ordenado de elementos, que, no seu conjunto, formam um sistema sincrónico, que constitui o espaço semântico a partir do qual se produz a narrativa (e sem que o utente do mito tenha consciência da existência de regras fonológicas e sintácticas).

Existem, de acordo com a teoria de Lévi-Strauss, dois níveis de leitura, como vimos: o nível narrativo manifesto e o nível mais profundo, que só se pode alcançar através da referenciação dos elementos constitutivos da narrativa mítica (os *mitemas*). Em *Anthropologie Structurale,* Lévi-Strauss afirma: *«... 1.°, como todo o ser linguístico, o mito é formado por unidades constitutivas; 2.°, essas unidades constitutivas implicam a presença daquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, a saber, os fonemas os morfemas e os semantemas. Mas elas estão, em relação a estas últimas, tal como estão elas próprias em relação aos morfemas, e estes em relação aos fonemas. Cada forma difere da que a precede por um mais alto grau de complexidade. Por esta razão, chamaremos aos elementos que relevam no próprio mito (e que são os mais complexos de todos) grandes unidades constitutivas.»* [252] Estas grandes unidades constitutivas são os *mitemas* [253].

É este o esquema de análise do mito «à americana» que Lévi-Strauss aplicou exemplarmente, pela primeira vez, a Édipo [254]. Análise bastante criticada, em especial por Jean-Pierre Vernant em artigo já referido [255], ela será, anos depois, substituída, como exemplo, pela da gesta de Asdiwal [256]. Em *La geste de Asdiwal* [257], texto que se debruça sobre uma matéria que Lévi-Strauss conhece melhor, verifica-se uma divisão do mito em segmentos, a atribuição a esses segmentos de valores semânticos sem relação directa com a ordem dos eixos e planos que vão realçar a «armadura mítica», o conjunto de paralelismos e oposições que regem, em homologia, uma pluralidade de códigos e que recorre ao auxílio

de informações extraídas do contexto cultural e etnográfico. Do mesmo modo, em *Mythologiques* [258], C. Lévi-Strauss analisa os mitos ameríndios recorrendo aos elementos culturais enquadrantes. Neste conjunto de obras, acentua-se um aspecto: a importância que tem, dentro da mesma comunidade, a relacionação dos mitos uns com os outros. Os mitos são constituídos por unidades, transformadas e permutadas [259], segundo regras gerais e independentes — ou quase — da vontade humana. O mito, assim, tem uma esfera de existência e de significação independente, dentro da qual se verifica a actuação de variações, associações, de montagens, que são autónomas. Entendido *«como uma categoria do nosso pensamento que utilizamos arbitrariamente para reunir sob um mesmo vocábulo tentativas de explicação de fenómenos naturais, obras de literatura oral, especulações filosóficas e casos de emergência de processos linguísticos à consciência do sujeito»* [260], o mito acaba por se reduzir, devido ao jogo de regras de transformação e de permuta, a um conjunto quase abstracto que se presta a um tratamento lógico-matemático [261]. A relação *mito/literatura* é encarada, e ultrapassada, com a introdução do conceito de *mitismo: as obras individuais são todas mitos em potência, mas é a sua adopção sob forma colectiva que actualiza, se se der o caso, o seu* mitismo [262].

As teorias de Lévi-Strauss não são universalmente aceites e têm surgido críticas, nomeadamente em relação à pretensão de encontrar na leitura estrutural dos mitos uma única função e de poder analisar essas narrativas segundo um método analítico conjugado com uma combinação de mitemas enquadrada pelo reportório dos mesmos. A principal crítica [263] centra-se na excessiva generalização das suas conclusões (transferência de um *corpus* mítico contemporâneo e oral para um antigo e escrito).

4.5.2.4. *Outros aspectos da análise mítica*

O interesse pelo mito é, nos nossos dias, facilmente verificado. A «preocupação mitológica» manifesta-se, a nível científico, não só nas abordagens literárias ou antropológicas — domínios

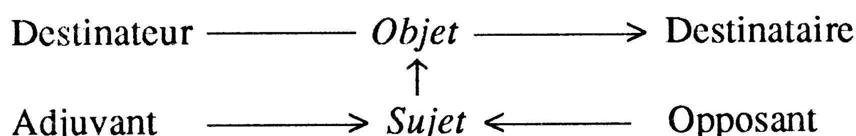
tradicionais — mas também nas sociológicas e nas filosóficas. Transbordando do domínio restrito dos eruditos para o campo de interesses do homem comum, ganha uma nova dimensão, recupera capacidade criativa e imprime uma nova dinâmica a aspectos da sociedade.

Sob o ponto de vista científico, podemos dizer que os limites da investigação sobre o mito «antigo» se encontram bem definidos. Na Europa, verificamos uma predominância da investigação mitológica com base «materialista», procurando a explicação num suporte de natureza religiosa ou económica ou numa estrutura social, embora se verifique, sobretudo nos últimos anos, um fortalecimento das tendências interpretativas a partir da imagem, do signo e do símbolo. Um dos grandes momentos definidores das várias tendências interpretativas europeias foi, sem dúvida, o importante congresso realizado em Urbino em 1973 [264]. Aí ficaram bem patentes as posições da Escola de Paris — de feição sociológica e estruturalista (Jean-Pierre Vernant [265], Marcel Detienne [266]) — e a de Roma — defensora da investigação com base numa antropologia histórica (Angelo Brelich [267], Dario Sabbatucci [268], Giulia Piccaluga [269] —, e, por outro lado, o realismo crítico e a independência de investigadores como G. S. Kirk [270], Jean Rudhardt [271] ou Walter Burkert [272], ou, ainda, a dinâmica da linha psicanalítica (André Green [273], Clémence Ramnoux [274]) e a importância crescente da linha semiótica, que toma como ponto de partida A. J. Greimas (Yuri Lotmann [275], Joseph Courtés [276], Mihaly Hoppál [277].

Nos Estados Unidos da América do Norte e no Canadá, verifica-se uma maior atenção na aplicação dos estudos a sociedades contemporâneas, em particular a grupos indígenas da América, da Oceânia e da África. Uma linha predominantemente antropológica — que procura a sua fundamentação na etnografia americana (em especial F. Boas), mas também na francesa, e que se desenvolve a partir das investigações e métodos de C. Lévi-Strauss — tem apresentado resultados notáveis de que são exemplos obras como *Structural Analysis of Oral Tradition* [278], editada por Pierre e Elli Köngas Maranda, explorando e lançando num espaço criativo a intenção crítica de Edmund Leach ao editar *The Structural study*

of Myth and Totemism. Já anteriormente, Thomas Sebeok editara um volume que permitia uma panorâmica das várias teorias de aproximação dos mitos, ao mesmo tempo que actualizava a problemática, estabelecia parâmetros teóricos e definia campos de actuação: *Myth. A Symposium* [279].

Os estudiosos do discurso literário demonstraram também o seu interesse pela narrativa mítica. A prová-lo, recordemos, apenas, o famoso n.° 8 da revista *Communications* [280], dedicado à análise estrutural da narrativa e onde colaboram, entre outros, R. Barthes, *«Introduction à l'analyse structurale des récits»* [281], Claude Bremond, *«La logique des possibles narratifs»* [282], Umberto Eco, *«James Bond: une combinatoire narrative»* [283], Tzetan Todorov, *«Les catégories du récit littéraire»* [284], Gérard Gennette, *«Frontières du récit»* [285] e A. J. Greimas (n. 1917), *«Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique»* [286]. Este último é, talvez, o autor do artigo mais importante, já que, a partir de documentos fornecidos por Lévi-Strauss, apoiado no sistema de Étienne Souriau [287] e reformulando as categorias de V. Propp, teoriza e experimenta, exemplificando, um modelo de análise da narrativa mítica que tem conhecido grande sucesso. O esquema básico da análise estava expresso, em 1966, em *Sémantique structurale* [288], o modelo actancial:



Estruturalismo, simbolismo, funcionalismo, semiótica, eis algumas das teorias contemporâneas de compreensão do mito. Linguistas, etnólogos, historiadores, antropólogos, filósofos, sociólogos, físicos, técnicos de comunicação, biólogos, médicos, estudiosos e críticos da literatura, filólogos, psicólogos, etc., debruçam-se sobre a problemática da essência e da materialização do fenómeno mítico. Procurámos referir as tendências analíticas mais importantes; mas esta apresentação ficaria ainda mais incompleta sem uma alusão destacada aos trabalhos de estudiosos como J. E. Fonterose [289], L. R. Farnell [290], G. S. Kirk [291], R. Gra-

ves [292], M. Grant [293], E. R. Dodds [294], J. Rudhardt [295], J. Duchemin [296], Carlos Carcía Gual [297], Dan Sperber [298], J. Hani [299], H. Slochower [300], T. Gaster [301], E. O. James [302], W. K. C. Guthrie [303], L. Moulinier [304], A. Ruiz de Elvira [305], S. N. Kramer [306], J. Hillmann [307], que, em diferentes momentos culturais contemporâncos, e de formas diversas, contribuíram para o desenvolvimento da mitologia como ciência.

Impõe-se, ainda, uma referência final a outra tendência metodológica dos estudos mitológicos: a informática já fez a sua entrada na rotina da análise mitológica. De facto — e a partir de Lévi-Strauss tal era uma consequência inevitável —, ensaiam-se análises de mitos recorrendo a computadores e a programas específicos. Refiram-se, apenas, os trabalhos pioneiros de D. A. Ezmer e W. C. Reimer, *Computer Techniques in Myth Analysis. An Aplication* [308], e Pierre Maranda, «Analyse qualitative de mythes sur ordinateurs» [309] e «A computerized Analysis» [310].

4.6. Conclusão

A apresentação da ciência dos mitos não está, como é óbvio, completa. Não só foram ignorados alguns momentos importantes como, nas várias tendências, nem sequer se contemplaram todas as opções propostas. Seria inevitável que tal acontecesse. Foi dado especial relevo ao desenvolvimento da mitologia na Antiguidade e nos nossos dias. Parece-nos, de facto, que são esses os dois momentos mais dinâmicos: o primeiro, porque fornece as bases referenciais e teóricas desta ciência; o segundo, porque é o de maior desenvolvimento dos estudos e, também, o da implantação de técnicas inovadoras.

Neste final do século XX d. C., o problema da compreensão da mitologia deve equacionar-se de um modo actual e actualizado. Ainda hoje se admite que o mito tem um sentido que é perceptível por todos e vale por si, sem remeter para nenhuma outra realidade que não a literal — é a teoria a que Schelling chamou *tautegórica* —, ou, por outro lado, que o mito tem uma compreensão que está para além do suporte material, um sentido escondido que deve

ser procurado através da leitura profunda e da pesquisa de relações implícitas, isto é, de uma análise *alegórica* ou *simbólica*. A grande inovação da nossa época está, cremos, nas metodologias de abordagem, no espírito da investigação e, ao mesmo tempo, numa concepção alargada do próprio conceito de mito.

O mito vale por si próprio, se entendermos com esta afirmação que ele é o único objecto de análise, qualquer que seja a sua metodologia ou o *corpus* a que se aplica. Mesmo racionalizado, a leitura do mito apela para o sensível, para aquilo que é perceptível intuitiva e inconscientemente. Daí, talvez, a popularidade do mito, a dimensão e a facilidade da sua implantação, o seu dinamismo e perenidade. A comunicação entre o homem e o mito estabelece-se, sem dúvida, através de uma relação de simpatia (ou de συμπάθεια — *sympatheia*). Mas se é de simpatia a relação natural e vulgar, tal não obriga a um *sacrificium intellectus* e à consequente negação de uma pesquisa assente em bases científicas, o que seria negar a possibilidade da mitologia como ciência. Mas, não o esqueçamos, na mitologia, mais que nas outras ciências, o «espírito científico» forma-se seguindo uma corrente não natural, e a prova é que se deixa infiltrar pelo subjectivo, pelo subconsciente, pelo primitivo, pelo tradicional: *«... o espírito cientifico deve formar-se* contra *a Natureza, contra o que é, em nós e fora de nós, a impulsão e a instrução da Natureza, contra o empenhamento natural, contra o facto colorido e diverso»* [311] É a dualidade que o mito sintetiza; é esta síntese que a «ciência dos mitos» reflecte. É o seu maior desafio.

5

CONCLUSÃO

Chegados a este ponto do nosso percurso, o leitor está, parece-nos, «iniciado» na ciência dos mitos ou *mitologia*. Embora de uma forma breve, foi apresentada a problemática geral não só do mito — essa materialização extremamente complexa do imaginário humano — como, também, dos processos e métodos de análise. Mas os mitos constituem um *corpus* heterogéneo, diferindo de cultura para cultura, de época para época. Cada caso, enquadrado numa teoria globalizante, deverá ter o seu tratamento específico.

A meditação sobre o mito principiou, no Ocidente, com os Gregos, que se debruçaram sobre a sua mitologia não só para se deleitarem com a poesia como para se tentarem compreender criticamente. Não nos podemos, porém, esquecer que existem outras culturas com a sua mitologia própria. O compulsar de obras como, por exemplo, *Mythologies* [1], dirigida por Pierre Grimal, é suficiente para demonstrar a vastidão e a imensa riqueza da mitologia. E não se deve ignorar, por outro lado, a concretização mitológica contemporânea, os «novos mitos» que surgem, que nos cercam e que nos definem: James Bond, Mickey Mouse, Superman, Rambo, a sociedade sem classes, o sexo, a política, a guerra das estrelas, a estrela do desporto ou do espectáculo, etc. [2]. Estudar o mito da nossa cultura não é o mesmo que estudá-lo na Melanésia, na Grécia clássica ou no Canadá do século XVIII. Mas a «ciência dos mitos» contribui para uma compreensão mais geral e profunda,

para um conhecimento do homem, do microcosmo que ele é e do Universo em que se integra.

Referente cultural, o mito actualiza-se, permanece vivo; por vezes adormecido, pode surgir numa erupção violenta e construtiva. A sua análise, neste sentido, permite, além da apreensão do homem individualizado, compreender o homem enquanto ser gregário, isto é, como sociedade. E são os mitos actuantes nas várias épocas que especificam o conhecimento da sociedade.

Materializado na literatura, na pintura, na escultura, na tradição popular ou no quotidiano, o mito é, em suma, uma realidade cultural que se assume como um meio de o Homem se *conhecer a si próprio*.

NOTAS

Capítulo 1

[1] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale deux,* Paris, Plon, 1973, pp. 175-233.

[2] Cf. Jean Rousset, *Le mythe de Don Juan,* Paris, Armand Colin, 1979.

[3] «Ulisses», *Mensagem,* Lisboa, Ática, 1978[12], v. 1.

[4] Tours, Alfred Marne et Fils Éditeurs, s. d.

[5] *Op. cit.,* pp. 5-6: «Não existe ninguém que não reconheça quanto é necessário o estudo da Mitologia; com efeito, para quem não possua pelo menos noções elementares desta ciência, os poetas antigos e modernos tornam-se ininteligíveis e as mais célebres produções dos pintores e dos estatuários não apresentam senão enigmas inexplicáveis e concepções monstruosas; a ignorância da mitologia mataria as obras-primas da arte que fazem a glória do espírito.»

[6] *Id.,* p. 6.

[7] *Id.,* pp. 6-7.

[8] *Id.,* p. 9.

[9] *Id.,* p. 165.

[10] Paris, Dezobry, E. Magdeleine et C[ie], Libraires-Éditeurs, 1860[4].

[11] *Op. cit.,* «Approbation», Falize, Chanoine, Vicaire Générale, p. v.

[12] *Id.,* p. VII.

[13] *Id.,* p. 1.

[14] Agatha Christie, *Lord Edgware Dies,* trad. port. de Almeida Campos, *A Morte de Lord Edgware,* Lisboa, Livros do Brasil, s. d., p. 147.

[15] Leszek Kolakowski, *Obecnosci mitu,* trad. port. de José Viegas Filho, *A presença do mito,* Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 43.

[16] Cf. Gilbert Durand, *Mito, símbolo e mitodologia,* Lisboa, Presença, 1982, pp. 15 e segs.

[17] Roland Barthes, *Mythologies,* Paris, Éditions du Seuil, 1957.

[18] *Op. cit.,* p. 91.

[19] Lucien Lévy-Bruhl, *L'âme primitive,* Paris, Gallimard, 1927; *La mentalité primitive,* Paris, Alcan, 1925; *La Mythologie primitive,* Paris, P. U. F., 1935.

[20] Ernest Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* trad. franc. de Jean Lacoste, *La philosophie des formes symboliques,* Paris, Les Éditions du Minuit, 1972; *An essai on Man,* New Heaven, Yale University Press, 1962²; *Sprache und Mythos,* trad. ingl. de Suzanne K. Langer, *Language and myth.* New York, Dover, 1953² (trad. port. *Linguagem, Mito e Religião,* Porto, Edições Rés, 1976).

[21] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962; *Anthropologie Structurale,* Paris, Plon, 1958.

[22] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour,* Paris, Gallimard, 1969²; *Aspects du mythe,* Paris, Gallimard, 1963; *La nostalgie des origines,* Paris, Gallimard, 1971.

[23] Cf., p. ex., C. Lévi-Strauss, *Mythologiques:* 1. *Le cru et le cuit,* Paris, Plon, 1964; 2. *Du miel aux cendres,* Paris, Plon, 1967; 3. *L'origine des manières de table,* Paris, Plon, 1968; 4. *L'homme nu,* Paris, Plon, 1971; C. M. Bowra, *Heroic Poetry,* Londres, Macmillan and Co., 1964² e *Primitive Song,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1968².

[24] Jacques Chailley, *Musique et esotérisme: La Flûte Magique: opera maçonique?,* Paris, Robbert Laffont 1982².

[25] C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning,* Londres e Henley, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 44.

[26] Cf. p. ex., P. Lawrence, *Road belong cargo,* Londres, Manchester University Press e Melbourne University Press, 1964, e P. Lawrence e M. J. Meggitt (ed.), *Gods, ghosts and men in Melanesia,* Londres, Melbourne University Press e Oxford University Press, 1965.

[27] Recordemos a lucidez de espírito, o entusiasmo e o interesse demonstrados por Georges Dumézil numa entrevista concedida à revista *Le Nouvel Observateur* em Novembro de 1983, quando já contava a idade de 85 anos.

[28] E. Bréhier, «Philosophie et mythe», *Révue de Métaphysique et de Moral,* Paris, n.° 22, 1914, p. 365.

[29] Cf. Jean Pierre-Vernant, «Oedipe sans complexe», texto editado pela primeira vez em *Raison Présente,* 4, 1967, pp. 3-20. Utilizamos a última edição do texto; Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal Noquet, *Oedipe et ses mythes,* Bruxelas, Éditions Complexe, 1988, pp. 1-22.

[30] Mais uma vez remetemos para o trabalho exemplar de G. Dumézil.

[31] Cf., p. ex., Moses Finley, *The World of Odysseus,* Londres, Chatto & Windus, 1954.

[32] Recordemos apenas dois casos: Xenófanes, frgs. D 10 e 11, e Orígines, *Contra Celso,* I, 44.

[33] Platão, *Respublica,* 378 D e 382 D. *Platonis opera,* instr. I. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1958.

[34] *Const. Athen.,* XLI, 2. *Aristotelis Atheniensium Respublica,* instr. F. G. Kenyon, Oxford, Clarendon Press, 1958.

[35] I, 3, 3. *Pausanias Graecia Descriptio,* ed. M. H. da Rocha Pereira, Leipzig, Teubner, 1981.

[36] III, 122. *Herodoti Historiae,* instr. C. Hude, Oxford, Clarendon Press, 1960.

[37] Pausânias, VII, 8, 3.

[38] Hesíodo, *Theog.*, vv. 22-34. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélade. Antologia de Cultura Grega,* Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1971, pp. 81-82.

[39] Recordemos, comparativamente, *Genesis,* 1, 1-23.

[40] *História de Roma — Ab Vrbe Condita, livro I,* tradução portuguesa de Paulo Farmhouse Alberto, colecção «Clássicos Inquérito», Mem Martins, 1993.

[41] C. Scott-Littleton, *The new Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the theories of Georges Dumézil,* Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1973².

CAPÍTULO 2

[1] Para uma seriação mais completamente atestada dos valores do vocábulo μῦθος, cf., p. ex., H. G. Liddel e R. Scott, *Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1968, *s. u.*

[2] A propósito do conceito de μῦθος, em Aristóteles, cf. Jacques Bompaire, «Le mythe selon la Poétique d'Aristote», *Formation et survie des mythes. Travaux et mémoires. Colloque de Nanterre,* Paris, Les Belles Lettres, 1977, pp. 31-36.

[3] Chantrainne, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Greque. Histoire des mots,* Paris, Klincksieck, 1974, pp. 718-719.

[4] *Poetae melici graeci,* Oxford, Clarendon Press, 1962, 353.

[5] Episódio também narrado por Hérodoto, III, 44-45.

[6] *Op. cit.,* p. 719.

[7] Hjalmar Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch,* Heidelberg, Carl Winter, 1960, Band II, pp. 264-265.

[8] *Loc. cit.*

[9] Émile Boisacq, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque,* Paris, Klincksieck, 1938, p. 648.

[10] Julius Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch,* Berna e Munique, Francke Verlag, 1959, p. 743.

[11] G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Stuttgard, W. Kohlihammer, 1953 e segs., *s. u.*

[12] Cf., p. ex., Paul-Wissova, *Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft,* Munique, Alfred Duckmüller Verlag, 1968: W. Nestle, *Von Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Dencles von Homer bis auf di Sophistik und Sokrates,* Estugarda, Kröner, 1940. Para uma leitura actualizada do problema, cf. Carlos Henrique do Carmo Silva, «Da natureza anfibológica do símbolo — A propósito do tema: símbolo, mito e razão». *Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa,* vol. XII, fasc. 1, 1982, pp. 45-65.

[13] Usamos intencionalmente o galicismo «cientista de ponta».

[14] Recordemos, apenas, a sua tese de doutoramento, elaborada no domínio das ciências exactas: *Étude sur l'évolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides.*

[15] Cf., p. ex., *La Psychanalise du Feu*, Paris, Gallimard, 1938.
[16] Paris, Gallimard, 1972.
[17] Paris, Gallimard, 1966.
[18] Paris, Gallimard, 1969.
[19] Cf., *L'Archéologie du Savoir.*
[20] Raymond Ruyer, *La gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion*, Paris, Fayard, 1974.
[21] *Science et conscience. Les deux lectures de l'Univers*, Paris, Stock, 1980, pp. 43-55, e *The Tao of Physics. An exploration of the parallels between modern physics and eastern mysticism*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1983 (trad. port., *O Tao da Física*, São Paulo, Cultrix, 1988).
[22] Bernard d'Espagnat, *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris, Bordas, 1981[2], p. 113: «*Com efeito, o parentesco entre o mito e os modelos é algo muito subtil. É constituído, simultaneamente, por semelhanças e por diferenças essenciais.*

A principal semelhança é — bem entendido — que uns e outros são simbólicos. É sempre um erro entendê-lo literalmente. O mito de Prometeu, o mito do paraíso terrestre e o modelo do átomo são completamente semelhantes sob esse ponto de vista. Um outro ponto de semelhança é, contudo, que nem os mitos nem os modelos devem ser considerados como invenções arbitrárias. Uns e outros são considerados como descrições alusivas a qualquer coisa de real. A terceira semelhança, por fim, talvez a mais essencial a realçar, é que os mitos e os modelos representam um papel positivo. Uns e outros são insubstituíveis ou — no melhor dos casos — dificilmente substituíveis. Por outras palavras, não é apenas pelo gosto por complicar — pelo "preciosismo", poderíamos dizer — que o poeta antigo escolheu, para se exprimir sobre certos assuntos, o mito e o sábio moderno, os modelos. Nos dois casos, a escolha foi motivada pela impossibilidade de traduzir positiva e exactamente a verdade a exprimir na linguagem. Ou, pelo menos, na linguagem de todos os dias.»
[23] Gaston Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, P. U. F., 1978.

CAPÍTULO 3

[1] Ernest Granger, *La Mythologie*, trad. port. de Ferreira da Costa, *A Mitologia*, Porto, Lello & Irmão Editores, s. d., p. 5.
[2] André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, P. U. F., 1968[10], *s. u.*
[3] M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971[12], p. 303.
[4] *Apollodorus*, Londres, Cambridge, William Heinemann, Harvard University Press, 1967, p. XXVII. Após definir o que entende por *legend* e *folktale*, precisa: «Se estas definições forem aceites, podemos dizer que o mito tem a sua fonte na razão, a lenda na memória e o folclore na imaginação; e que os três produtos

do espírito humano que correspondem a estas grosseiras criações são a ciência, a história e o romance.»

[5] Andrew Lang, *The Mythology,* trad. franc. de L. Parmentier, *La Mythologie,* Paris, Duprett, 1886, pp. 55-56.

[6] Cf. Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and religion and other esssays,* Nova Iorque, Doubleday Anchor Books, 1954.

[7] Cf. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions,* Paris, Payot, 1975 (reimp.), p. 345.

[8] Cf. S. Freud, *Complete Psychological Works,* IX, Londres, Hogarth Press, 1954, p. 352.

[9] Karl Kerényi, *Die Antike Mythologie,* Düsseldorf, Colónia, Eugen Diederichs Verlag, 1956 (reimp.), p. 29.

[10] *Idem,* pp. 31 e segs.

[11] Cf., p. ex., Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?,* Paris, Éditions du Seuil, 1983. Trad. portuguesa, *Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?,* Lisboa, Edições 70.

[12] Robert Graves e Raphael Patai, *Hebrew Myths: The Book of Genesis,* Nova Iorque, Doubleday, 1964, p. 11, cit. segundo Raphael Patai, *Myth and Modern Man,* trad. port. Octávio Mendes Cajado, *O Mito e o Homem Moderno,* São Paulo, Editora Cultrix, 1974, p. 14.

[13] Cf. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage,* pp. 26 e segs.

[14] Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe,* p. 15.

[15] Georges Dumézil, *Heur et malleur du guerrier,* Paris, P. U. F., 1969, p. 11.

[16] Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual,* Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1979, pp. 2 e segs.

[17] *Op. cit.,* p. 3.

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem.*

[20] *Idem.,* p. 4. Na mesma linha de pensamento, já G. S. Kirk, «On defining Myths», *Exegesis and arguments: Studies in Greek philosophy presented to G. Vlastos,* Assem, Van Gorcum, 1973, pp. 63-64, afirmara: *«Uma mera descrição de uma pessoa ou de um objecto, por exemplo, independentemente das suas qualidades, não seria considerado como mito, nem o seria uma oração ou um hino (embora um hino, como muitos dos* Hinos Homéricos, *possa conter ou referir um mito). Uma mais ou menos realista descrição de uma acção histórica não é um mito, embora possa, eventualmente, assumir características míticas como aconteceu com a fábula de Creso na antiguidade; nem o é a análise filosófica de um problema social ou um documento legal. Não são mitos porque não são fábulas, embora possam servir propósitos semelhantes aos de alguns mitos. Um mito é uma fábula, e isto é o elemento básico de qualquer definição* [...]. *Se todos os mitos são fábulas, nem todas as fábulas são mitos: uma novela não é um mito, por exemplo, nem o é uma parábola cristã (o que não nega que possam conter*

elementos do mito) Por "mitos" a maior parte das pessoas quer dizer "primitivo", fábulas não sofisticadas e não literárias, que são contadas em culturas não literárias, que são repetidas e desenvolvidas por contadores de histórias anónimos e não são inventadas por um autor individual com a caneta na mão.

É uma condição para o nosso conhecimento de qualquer fábula da antiguidade que, pelo menos, se tenha tornado tradicional, que tenha passado através de gerações para ser eventualmente recordada quando o seu carácter literário estabilizar.»

21 Henri Morier, *Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique,* Paris, P. U. F., 1981.

22 *Op. cit.,* p. 803.

23 *Ibidem.*

24 *Ibidem.*

25 *Ibidem*

26 Jacques Dournes, *L'Homme et son mythe,* Paris, Aubier, Montaigne, 1968, p. 7.

27 Cf. Victor Jabouille, «O mito de Édipo numa obra contemporânea do teatro português», *Classica,* Lisboa, Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Lisboa, n.° 2, 1977, pp. 3-14.

28 Cf. Ernest Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques.*

29 Cf. Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalise,* Paris, Berg, 1979, p. 34.

30 Segundo *The Shorter Oxford English Dictionary,* Oxford, Clarendon Press, 1967[3] (reimp.) a forma *myths* é atestada em 1825 e, anteriormente, já o fora em 1753 a forma *mythos.*

31 O vocábulo ainda não está inserido na edição de 1840.

32 José Pedro Machado, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa,* Lisboa, Livros Horizonte, 1977[3].

33 Recordemos, mais uma vez, a obra de G. Dumézil.

34 Roland Barthes, *Mythologies,* p. 193.

35 Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale, publié par Ch. Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger,* Paris, Payot, 1965, p. 30.

36 *Anthropologie Structurale,* p. 232.

37 Cf., p. ex., H. J. Rose, *A handbook of Greek Mythology, including its extension to Rome,* Nova Iorque, E. P. Dutton, 1959.

38 *Op. cit.,* pp. 195 e segs.

CAPÍTULO 4

1 Não existe um trabalho que apresente, de uma forma sistematizada e completa, a «ciência dos mitos». Sugere-se, para uma perspectivação global, a consulta de J. P. Vernant, «Les raisons du mythe», *Mythe et société en Grèce ancienne,*

Paris, Maspero, 1981[2], pp. 195-250; Marcel Detienne, «Mito e linguaggio: De Max Muller a Claude Lévi-Strauss», *Il Mito. Guida storica e critica,* Roma, Bari, Laterza, 1976[2], pp. 3-21; Jose Bermejo, *Introduction à la sociologia del mito griego,* Madrid, Akal, 1979; Furio Jesi, *Mito,* Milão, ISEDI, 1973 (trad. port. de Lemos de Azevedo, *O Mito,* Lisboa, Editorial Presença, 1977); Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie,* Paris, Gallimard, 1992; Carlos García Gual, *Introducción a la mitologia griega,* Madrid, Alianza Editorial, 1992. Refiram-se ainda duas boas sínteses: Francisco della Corte, «Mitologia Classica», *Opuscula,* Genova, Instituto di Filologia Classi-medieaval, 1975, pp. 159-219, e o capítulo «La Mythologie» da autoria de Roger Bastide, em *Ethnologie Générale, Encyclopédie de la Pleiade,* Paris, Gallimard, 1968, pp. 1037-1090. Otto Gruppe, *Geschichte der Klassischen Mythologie und Religiongeschichte* (publicado como suplemento ao *Ausfürliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie,* Leipzig, Teubner, 1921[1], de W. H. Roscher) ainda é uma leitura aconselhável, bem como *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte,* Munique, Oskar Beck, 1906[1R] Urbana, Arno Press Inc., The University of Illinois Library, 1975). Poderá ainda procurar-se orientação no excelente trabalho de John Peradotto, *Classical Mythology. An annotated Bibliographical survey,* Urbana, The American Philological Association, The University of Illinois Library, 1973, e em Walter Burkert, «Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne», *Les études classiques aux XIX[ème] et XX[ème] siècles: leur place dans l'histoire des idées,* Vandoeuvres, Genebra, Fondation Hardt, 1980, pp. 159-207.

[2] Cf., p. ex., *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira,* Lisboa, Editorial Enciclopédia, s. d., *s. u.*

[3] Cf. Francisco Rebelo Gonçalves, *Vocabulário da Língua Portuguesa,* Coimbra, Coimbra Editora, 1966, p. 675.

[4] Nuno Júdice, ao traduzir as conferências proferidas em Lisboa, em 1982, por Gilbert Durand (*O mito e a sociedade. A mitanálise e a sociologia das profundezas,* Lisboa, A Regra do Jogo, 1983), traduz *mythicien* por *miticiano.*

[5] *Philosophie der Mythologie,* Estugarda, 1856; trad. franc. de Jankelevitch, *Introduction à la philosophie de la mythologie,* Paris, Aubier, 1945, 2 vols.

[6] Cf. Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les constructions judéo-chretiennes,* Paris, Études Augustiniennes, 1976[2].

[7] Para além das obras já referidas, em particular as de O. Gruppe e de J. Pépin, cite-se, como bom auxiliar para a compreensão da crítica mitológica na Antiguidade, Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Des origines au temps de Plutarque,* Paris, Alphonse Picard et Fils Éditeurs, 1904.

[8] *Orat.,* 27 — *M. Tuli Ciceronis Orator,* instr. A. S. Wilkins, Oxford, Clarendon Press, 1960 —; Quintiliano, *De inst. orat.,* 8, 6, 14 — *Quintilien. Institution oratoire,* ed. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

[9] Cf., p. ex., *De opificio mundi,* 1, 57; *Legum allegoriae III,* 4, 236; *De posteritate Caini,* 8, 7; *De plantatione,* 12, 36; *De fuga et inventione,* 19, 179; *De somniis I,* 21, 73, 102; *De somniis II,* 22, 8; *De Abrahamo,* 23, 68, 131; *De Decalogo,*

27, 1; *De specialibus legibus I,* 28, 287, 327; *De specialibus legibus II,* 29, 147; *De praemiis et poenis, de exsecrationibus,* 33, 65; *De vita contemplativa,* 35, 78.

[10] Cf., p. ex., Decharme, *op. cit.*, pp. 271 e segs.

[11] VIII, 8, 1-3

[12] Cf. Platão, *Resp.* II, 378 f.

[13] Taciano, *Orationes ad Graecos,* 31, *Patrologiae Cursus. Series Latina,* ed. J. P. Migne, Paris, 1844-1855.

[14] *Schol. Il.,* XX, 67, e *Schol. Aristoph.* Av., 822. Cf. Porfírio, I, 240, 14. *Porphyrii Philosophi Platonici. Opuscula selecta,* ed. A. Nauck, Hildelheim, Georg Olms, 1963.

[15] Diog. Laert., II, 11. *Diogenes Laertius, Lives of Emminent Philosophers,* ed. R. D. Kitto, Londres-Cambridge (Mass.), William Heinemann, Harvard University Press, 1956-1958.

[16] *Ibidem.*

[17] Recorde-se, por exemplo, Max Müller.

[18] *Theog.,* v. 197. *Hesiodi Theogonia, opera et dies, scutum,* ed. F. Solmsen, Oxford, Clarendon Press, 1960.

[19] I, 22.

[20] *Isthm.,* VI (V), v. 53 (77). *Pindari carmina cum fragmentis,* instr. C. M. Bowra, Oxford, Clarendon Press, 1958.

[21] *Agamemn.,* vv. 681-685. *Aeschylus septem quae supersunt tragoediae, rec., G. Murray,* Oxford, Clarendon Press, 1960.

[22] Diog. Laert., VIII, 1-3.

[23] *Idem,* VIII, 33

[24] Cf. Cícero, *De nat. D.,* I, 11, 27, *Cicéron. De natura deorum,* ed. M. van den Bruewaena, Bruxelas, Latomus, 1981.

[25] Estobeu, *Ecl. phys.,* I, 2, 39.

[26] Diog. Laert., VIII, 1, 21

[27] Porfírio, *Vita Pythag.,* 41.

[28] *Vita Philos.,* VI.

[29] Cf. Estobeu, *Anthol.,* III, 29, 92. *Ioannis Stobaei Anthologium,* rec. C. Wichsmunth e O. Hense, Berlim, Weidmann, 1958.

[30] Díon Crisóstomo, *Oration.,* 8, 20-21. *Dio Chysostom. Discours,* ed. N. I. Crosley, Londres, Cambridge (Mass.), William Heinemann-Harvard University Press, 1962.

[31] *Cratylus,* 406 c.

[32] Entre os numerosos estudos sobre a matéria, refiram-se: St. Weinstock, «Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung», *Philologus,* 82, 1927, pp. 121--153; J. Tate, «Platto and allegorical Interpretation», *The Classical Quartely,* 23, 1929, pp. 142-154, e 24, 1930, pp. 1-10; J. Labarbe, *L'Homère de Platon,* Paris, Bibliothèque de l'Université de Liège, 1949. Uma visão actualizada da posição do poeta no pensamento homérico é dada por Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie,* pp. 155-189.

[33] *Euthyphron,* 5d-9b.
[34] *Protagoras,* 316d-317b.
[35] *Phaedro,* 229c-230a.
[36] X, 596b e segs.
[37] *Passim,* mas em particular 530c e segs.
[38] *Resp.,* X, 606e.
[39] Cf., p. ex., Perceval Frutiger, *Les mythes de Platon,* Paris, Alcan, 1930; Pierre Maxime-Schuhl, *La fabulation platonicienne,* Paris, Vrin, 1947; Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes,* Paris, Maspero, 1982.
[40] Aristóteles, *Metaphysica,* A2, 982b, 11-21. *Aristotelis Metaphysica,* instr. W. Jaegger, Oxford, Clarendon Press, 1960.
[41] *Op. cit.,* A8, 1074b, 1-14.
[42] *De animalium motione,* IV, 699b, 32-700a, 6. *Aristote. Histoire des Animaux,* ed. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1969.
[43] *Politica,* B9, 1269b, 27-31. *Aristotelis Politica,* instr. W. Jaegger, Oxford, Clarendon Press, 1957.
[44] Cf. Cornuto, 176-184, e Díon Crisóstomo, *Orat.,* 53, 4.
[45] P. Decharme, *op. cit.,* pp. 260 e segs.
[46] Cf. Plutarco. *Moral.,* 420a.
[47] *Idem,* 1052a-e e 1075a-e.
[48] Cícero, *De nat. D.,* I, 15, 39.
[49] *Filodemo,* 13.
[50] Cf. Macróbio, *Saturnales,* I, 17. *Macrobii Saturnales,* ed. F. Eyssenhardt, Leipzig, Teubner, 1893.
[51] Diog. Laert., IX, 48.
[52] Cícero, *op. cit.,* II, 28, 71.
[53] Cf. Diógenes Laércio, 123-124, e A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux,* Paris, P. U. F., 1946.
[54] *Dipnosophistae,* XII, 7, 513a-b.
[55] *Od.,* IX, p. ex.
[56] Cf., p. ex., Cícero, *De nat. D.,* IV, 40, 95.
[57] *De pietate,* 17-18.
[58] Há autores que localizam Paléfato no século II a. C.
[59] No caso do discurso XI.
[60] Cf. Felix Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker,* 1. *Genealogie und Mythographie,* Leiden, E. J. Brill, 1957, I, 63.
[61] Estrabão, II, 4, 6. *Strabon. Géographie,* Paris, Les Belles Lettres, 1969-1978.
[62] *Idem,* V, 41, 7.
[63] IX, 12, 422. Estrabão, no livro I, também defende um tipo de exegese alegórica.
[64] *Ibidem.*
[65] Cf. 1.3 e 1.4.
[66] Cf. Cícero, *De nat. D,* III, e Sexto Empírico, *aduersus Mathematicus,* 280.

[67] *Enn.*, IV, 3, 9, 14-20. *Plotin. Ennéades,* ed. E. Brehier, Paris, Les Belles Lettres, 1927.

[68] Cf. *Enn.*, IV, 3, 11, 6-8.

[69] Cf. Ῥωμαική ἀρχαιολογία.

[70] Cf. Προγυμνάσματα.

[71] Cf. *Orat.*

[72] Cf., p. ex., *De audiendis poetis,* 4, 19 E.

[73] Cf. J. Pépin, *op. cit.*, pp. 393 e segs.

[74] Cf. Eusébio, *Prae. evang.*, 1, 9 e segs.

[75] A relação entre a exegese de Fílon e a alegoria clássica está definida no artigo de Pierre Boyancé «Écho des exegéses de la mythologie grecque chez Philon», *Philon d'Alexandrie. Colloque de Lyon (1966),* Paris, C. N. R. S., 1967, pp. 169-186.

[76] *De praemiis et poenis,* 61-65, ed. A. Beckaert, Paris, Éditions du Cerf, 1961, ou *De Abrahamo,* 119, ed. J. Gorez, Paris, Éd. du Cerf, 1966, ou, ainda, *De vita contemplativa,* 78, ed. F. Daumas, e P. Miguel, Paris, Éd. du Cerf, 1973.

[77] *De providencia,* II, 40, ed. M. Hadas Lebel, Paris, Éd. du Cerf, 1973.

[78] *Quaestiones in Genesim,* I, 92, ed. Ch. Mercier, Paris, Éd. du Cerf, 1973.

[79] *Corpus Christianorum. Series Latina,* CXXVI, 1966.

[80] *De consulatione philosophicae and selectae theological works,* ed. H. F. Stewart e E. K. Banks, Londres e Cambridge (Mass.), William Heinemann e Harvard University Press, 1918.

[81] Pelo seu espírito e influência, colocamos Marciano Capela neste grupo.

[82] Ed. F. Eyssenhardt, Leipzig, Teubner, 1863.

[83] *Opera,* ed. R. Helm, Leipzig, Teubner, 1898.

[84] *Etymologiae,* XI; PL LXXXII, 314. *San Isidoro de Sevilha. Etimologias,* ed. Jose Oroz Rente e Manuel A. Marcos Cerquero; int. Manuel Díaz y Díaz, Madrid, Editorial Catolica, 1982.

[85] PL VI, 190 e segs.

[86] PL XXXIV, 1056.

[87] VII, 18, e VIII, 26.

[88] Cf. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain,* Paris, Geuthner, 1929², pp. 186-189.

[89] Jean Seznec, *The survival of pagan Gods. The Mythological and its Place in Renaissance Humanism and Art,* Princeton, Princeton University Press, 1972 (reimp.), pp. 18-19.

[90] Cf. J. Seznec, *op. cit.*, p. 19.

[91] *Idem,* p. 95.

[92] Ed. Vincenzo Romano, Bari, Laterza, 1951, 2 vols.

[93] François Rigolot, *Le texte de la Renaissance. Des rhétoriques à Montaigne,* Paris, Droz, 1982, p. 199.

[94] Basileia, 1548.

[95] Veneza, 1551.

[96] Veneza, 1556.

[97] Florença, 1475.

[98] *Heptalus de septi formi dierum Geneseos emanatione,* Florença, 1489.

[99] *Emblemait liber,* s. l., 1522.

[100] *Op. cit.,* pp. 102-103.

[101] Veneza, 1594.

[102] Veneza, 1613.

[103] Milão, 1605.

[104] Paris, Bouche, 1758.

[105] Paris, Bouche, 1758

[106] Recordemos, por exemplo, as teorias de Creuzer e de Bachofen.

[107] Burton Feldmann e Robert D. Richardson, *The rise of modern mythology, 1680-1860,* Bloomington, Londres, Indiana University Press, 1972.

[108] *Op. cit.*

[109] Roma, 1652-1654.

[110] Paris, 1685.

[111] Cambridge, 1685.

[112] Paris, 1687.

[113] Paris, 1724.

[114] Já Erasmo, no seu *Elogio da Loucura,* XI, exprime uma opinião semelhante.

[115] Paris, 1764.

[116] IV, 8

[117] Paris, 1724.

[118] Paris, 1758.

[119] *La Scienza Nuova,* Milão, 1725.

[120] Estugarda, 1856.

[121] *Mythologus oder gesammelle Abhrndlungen über die Sagen des Altertums,* Berlin, 1828.

[122] Karl Otfried Müller, *Prolegomena zu einer Wissenschaftlichen Mythologie,* Göttingen, 1825.

[123] G. Fr. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der Alten Völker besonders der Griechen,* Leipzig, Darmstadt, 1819; versão francesa, *Religions de l'Antiquité, de l'Inde, de la Perse et de l'Egypte, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques,* Paris, Treuttel et Wurtz, 1825.

[124] Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht,* Estugarda, 1861; *Gesamelte Werke,* Basel, Schwabe, 1943.

[125] *Der Glauben der Hellenen;* Berlim, Weidmann, 1931-1932, 2 vols.; reimp. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.

[126] Max Müller, *Contributions to the Science of Mythology,* Londres, Longmans, 1892; *Essay on Comparative Mythology,* Oxford, Clarendon Press, 1856; *Nouvelles leçons sur la science du language,* Paris, Durand, 1867-1868; *Nouvelles études mythologiques,* Paris, Alcan, 1898.

[127] Adalbert Kuhn, *Die Herabkundt des Feuers des Göttertranks,* Berlim, F. Dümmler, 1859; *Mythologisches Studien,* Berlim, F. Dümmler, 1886.

[128] L. Preller e C. Robert, *Griechische Mythologie,* Berlim, Zurique, Dublin, Weidmann, 1964-1967[R].

[129] Alexandre Krappe, *La Genèse des mythes,* Paris, Payot, 1952.

[130] Michel Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique,* Paris, 1863.

[131] Paul Decharme, *Mythologie de la Grèce antique,* Paris, Alphonse Picard et Fils, 1879; *La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Des origines au temps de Plutarque,* Paris, Alphonse Picard et Fils, 1904.

[132] Cf. *Contributions to the Science of mythology,* trad. cast. de Pedro Jarbi, *Mitologia Comparada,* Barcelona, Teorema, s. d., pp. 13 e segs. e 50 e segs. Sobre a teoria de M. Müller, cf. Richard M. Dorson, «The Eclipse of Solar Mythology», *Myth: a Symposium,* ed. T. A. Sebeock, Indiana University Press, 1958, pp. 25-63.

[133] *Idem,* pp. 66-67.

[134] *Primitive Culture,* Londres, John Murray, 1871.

[135] *Modern Mythology,* Londres, Longmans, 1897.

[136] *Totemism and exogamy,* Londres, Macmillan, 1910, 4 vols.; *The Golden Bought: a study in magic and religion.*

[137] Jane Ellen Harrison, *Prolegonema to the study of Greek Religion,* Londres, Merlin Press, 1980^{R}; *Themis. A study of the social origins of Greek Religion,* Londres, Merlin Press, 1977^{R}; *Mythology,* Nova Iorque, Harcourt, 1963^{R}.

[138] Gilbert Murray, *The rise of Greek epic,* Oxford, Oxford University Press, 1961^{R}; *Five stages of Greek Religion,* Nova Iorque, Columbia University Press, 1925.

[139] F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical Thought* (trad. port. de Maria Manuela Rocheta dos Santos, *Principium sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego,* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian), 1891; *From religion to philosophy; a study of Greek philosophical thought,* Nova Iorque, Harper & Row, 1965^{2}.

[140] A. M. Cook, *Zeus: a study in ancient religion,* Nova Iorque, Biblo and Tannem, 1964^{R}.

[141] *Race, language and culture,* Nova Iorque, The Full Press, 1966^{R}.

[142] 1.ª edição em 1890 e 2.ª em 1907-1914.

[143] Nova Iorque, The Macmillan Company.

[144] *The Golden Bought,* trad. cast. de Elizabeth e Tadeo Campuzano, *La rama dorada,* México, Madrid, Buenos Aires, 1981, pp. 796-797.

[145] Paris, Leroux, 1922^{3}.

[146] *Orpheus: a history of religion,* trad. ingl. de Florence Simmonds, Nova Iorque, Liveright, 1941.

[147] Cf. L. Lévi-Bruhl, *Les Carnets,* prefácio de M. Leenhardt, Paris, P. U. F., 1949.

[148] *La mentalité primitive, L'âme primitive, La mythologie primitive; L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs,* Paris, Alcan, 1938.

[149] Cf. *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion,* Paris, Payot, 1970.

[150] *Jeux Dogons,* Paris, Institut Ethnologique, 1938; *Masques Dogons,* Paris, Institut Ethnologique, 1938.

[151] Marcel Mauss, *Manuel d'Ethnologie,* Paris, Payot, 1967^{R}.

[152] Munique, C. H. Beck, 1906.

[153] Munique, C. H. Beck.

[154] *The Mycenaean origin of Greek Mythology*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1972R.

[155] Cf. *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lundt, Gleermp, 1972 (reimp.); *Greek Piety*, Nova Iorque, Norton and Company, 1959; *Greek Popular Religion*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1940.

[156] Furio Jesi, *O Mito*, pp. 87-88.

[157] Edmond Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1964.

[158] Bronislaw Malinowski, «Myth in Primitive psychology», *Magic, science and religion and other essays*, p. 96. Cf. tb. *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922.

[159] *Op. cit.*, p. 101.

[160] Além das já citadas, cf. tb. *Greek Popular Religion*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1940, e *Greek Piety*, Nova Iorque, Norton & Company, 1959.

[161] *Pythoi. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley, University of California Press, 1971R; *The Delphic Oracle*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1981R; *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley, University of California Press, 1971R.

[162] *Thespis. Ritual, Myth and Drama in Ancient nearest*, Nova Iorque, Anchor Books, 1977R.

[163] Recordem-se os nomes de L. Preller, C. Robert ou do já referido M. P. Nilsson.

[164] *Griechischen Religion des archaischen und Klassischen Epoche*, Estugarda, Kohlhmammer, 1977; trad. inglesa, actualizada, *Greek Religion, Archaic and Classical*, Londres, Basil Blackwell, 1985; trad. portuguesa, *A Religião Grega*, Lisboa Gulbenkian, 1944; *Homo Necans*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1983R; *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1981R; *Die orientatilisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg, Georg Olms, 1984; *Ancient Mystery Cults*, Harvard, Harvard University Press, 1987.

[165] «Mythos und mythologie», in *Propylaen Geschichte der Literatur*, Band I, Berlim, Propylaen Verlag, 1981 (trad. port. *O Mito*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, p. 7).

[166] *Idem*, p. 8.

[167] *Philosophie des symbolischen Formen*, trad. franc. de Jean Lacoste, *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Éditions du Minuit, 1972.

[168] Cf. *An essay on man* e *Language and myth*.

[169] *Language and reality*, Londres, 1939.

[170] *Philosophy in a New Key*, Nova Iorque, New American Library, 1942.

[171] *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Francoforte, Schulte-Bulmke, 1947.

[172] *Die Traumdentung,* trad. franc. *La science des rêves,* Paris, Alcan, 1926, pp. 230 e segs.

[173] Cf. *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs,* Paris, Payot, s. d., *Moses and Monotheism,* Nova Iorque, Alfred A. Knopf, 1939.

[174] Recordemos o sempre útil livro *Einführung in des Wesen der Mythologie,* Zurique, Rhein Verlag, 1941; trad. franc. *Introduction à l'essence de la Mythologie,* Paris, Payot, 1968. Cf. também, entre outras obras, *La religion antique, ses lignes fondamentales,* Genève-Paris, Georg-Albin Michel, 1957, ou *Die Mythologie der Griechen,* Leinden, Brill, 1963 (trad. italiana, *Gli dei e gli eroi della Grecia,* Milão, Arnoldo Mondadori Editore, 1993[R]).

[175] É grande a bibliografia de Georges Devereux, muita dela dispersa nas revistas de psicanálise e medicina. Citemos, entre as obras que mais interessam ao nosso tema, *Tragédie et Poésie Grecques,* Paris, Flammarion, 1975; *Dreams in Greek Tragedy,* Oxford, Berkeley, Basil Blackwell, California University Press, 1976; *Femme et Mythe,* Paris, Flammarion, 1982; *Baubo. La vulve mythique,* Paris, Jean-Cyrille Godefroy, 1983.

[176] *Au carrefour de Thèbes,* Paris, Gallimard, 1977, obra importante para a compreensão do mito de Édipo e do homem.

[177] Entre uma muito numerosa bibliografia, refira-se apenas: *Animism, magic and the divine King,* Londres, Kegan Paul, 1930; *The Eternal ones of the Dream,* Nova Iorque, Internacional University Press, 1945; *Magic and schizophrenia,* Nova Iorque, Midland Books, 1962; *Psychology and anthropology: Culture, personnality and unconscious,* Nova Iorque, International University Press, 1950; *Psychanalyse et anthropologie,* Paris, Gallimard, 1976.

[178] Saliente-se *The forgotten Language. An Introduction to the understanding of dreams, fairy tales and myths,* Nova Iorque, Rinehart and Company, 1951; trad. port. *A linguagem esquecida,* Rio de Janeiro, Zabar Editores,1976.

[179] *The Psychological problems of religion-ritual,* Nova Iorque, Strauss & Company, 1946; *La création de la femme; Essai sur le mythe d'Eve,* Bruxelas, Éditions Complexe, 1975.

[180] Autor da indispensável *Psychanalyse de la Grèce classique,* Paris, Les Belles Lettres, 1960.

[181] *Un oeil en trop,* Paris, Seuil, 1969.

[182] *Mythologie et Psychanalyse. Le châtiment des Danaïdes,* Otava, Leméal, 1969; «A Chapter of Psychomatic Medecine: The Practice of Therapy in the Temple of Amphiaraos», *in* Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Ἠλειακῶν Μελετῶν, 5, 1974-1975, pp. 333-342.

[183] *The hero with a thousand faces,* Nova Iorque, Bollingen Foundation, 1949.

[184] «Psychanalyse et mythologie: la névrose sexuelle des Denaïdes», *Révue française de Psychanalyse,* n.° 21, 1957, pp. 597-602.

[185] *The glory of Hera,* Boston, Beacon, 1968.

[186] *The Great Mother: an analysis of the archetype,* Princeton, Princeton, University Press, 1970.

[187] *Le triomphe du héros,* Paris, Plon, 1952.

[188] *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bissexualité dans l'Antiquité,* Paris, P. U. F., 1965; *Légendes et cultes de héros en Grèce,* Paris, Leroux, 1942; *Oreste et Alcmeon. Étude sur la projection du matricide en Grèce,* Paris, Les Belles Lettres, 1959; *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques,* Paris, Les Belles Lettres, 1965[R]; *Œdipe ou la légende du conquérant,* Paris, Les Belles Lettres, 1981[R]; *Héphaistos ou la légende du magicien,* Paris, Les Belles Lettres, 1982[R]; Cf. *Hommages à Marie Delcourt,* Bruxelas, Latomus, 1970.

[189] Entre os outros autores encontram-se, necessariamente, Alfred Adler — *Understanding Human Nature,* Nova Iorque, Greenberg, 1927, *Problems of Neurosis,* Nova Iorque, Cosmopolitan Book Company, 1930 — e, sobretudo, Otto Rank — *The trauma of birth,* Nova Iorque, Londres, Brace e Routledge e Kegan Paul, 1929; *The myth of birth of the hero,* Nova Iorque, Vintage Books, 1964[R]; *Don Juan. Un étude sur le double,* Paris, Denöel et Steele, 1932. Cf. tb. o n.° 4, tomo XLVI, Julho-Agosto, da *Revue Française de Psychanalyse,* Paris, P. U. F., 1982, que publica as comunicações apresentadas no Colóquio de Deauville (24-25 de Outubro de 1981) sobre o mito. Paul Diel é autor da popular obra *Le symbolisme dans la mythologie grecque,* Paris, Payot, 1960, que tem como subtítulo *Études psychanalitiques,* o que nos parece inadequado, pois encaramo-la antes como uma aproximação psicológica à mitologia grega.

[190] Entre a muita numerosa bibliografia de C. G. Jung, refira-se: *L'Homme à la découverte de son âme,* prefácio e adaptação do Dr. Roland Cohen, Paris, Payot 1966[R]; *Métamorphoses de l'âme et ses symboles,* Genebra, Georg & C[ie], 1978[R]; *Psychologie et Alchimie,* Paris, Buchet-Chastel, 1978[2]; *Psychologie de l'inconscient,* Paris, Buchet-Chastel, 1978[2]; *Psychologie et Religion,* Paris, Buchet-Chastel, 1974[2]; *Les racines de la conscience; Étude sur l'archétype,* Paris, Buchet-Chastel, 1975[2]; *Types psychologiques,* Genebra, Georg & C[ie], 1967. Cf. tb. C. G. Jung K. Kerényi e Paul Radin, *Le Fripon divin,* Paris, Buchet-Chastel, 1958. Sobre o pensamento de C. G. Jung, cf. J. Jacoby, *Psychologie de C. G. Jung,* Paris, Delachaux et Niestlé, 1946.

[191]*Kulturgeschichte Afriks. Prolegomena zu einer historichen Gestaltlehre,* Zurique, Phaidon, 1933.

[192] Não confundir o conceito de mitologema expresso por K. Kerényi com aquele que será apresentado por Gilbert Durand.

[193] *Introduction à l'essence de la mythologie,* p. 13.

[194] Cf. *op. cit.,* p. 14. A obra de K. Kerényi encontra-se reunida em *Gesammelte Werke,* Munique, Langeç Münller, 1969. Sobre o pensamento de Kerényi, consultar, p. ex., Aldo Magis, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione,* Milão, Mursia, 1975.

[195] *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie,* Paris, Flammarion, 1968[R], p. 11.

[196] *Op. cit.,* p. 243.

[197] *Ibidem,* p. 244.

[198] *Le mythe de l'homme,* Paris, Gallimard, 1972[R].

199 Cf. O. Rank, *The myth of birth of the hero.*

200 É para este último sentido que aponta a obra de Adrian Marino, *L'Herméneutique de Mircea Eliade,* Paris, Gallimard, 1981.

201 *Aspects du mythe,* p. 15

202 *Le mythe de l'éternel retour.*

203 Para uma completa informação sobre o pensamento de Mircea Eliade, cf. tb. *Mythes, rêves et mystères,* Paris, Gallimard, 1971: *Images et symboles,* Paris, Gallimard, 1952; *Forgerons et alchimistes,* Paris, Flammarion, 1956: *Méphistophéles et l'Androgyne,* Paris, Gallimard, 1962; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles,* Paris, Gallimard, 1978; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* Paris, Payot, 1978^{2}; *Traité d'histoire de religions,* Paris, Payot, 1975^{2}; *Histoire des croyances et des idées religieuses,* Paris, Payot, 1973 e 1978. Cf. ainda *Myths and symbols. Studies in honour of Mircea Eliade,* ed. Joseph M. Kitagawa e Charles H. Longs, Chicago, Londres, University of Chicago Press, 1971^{2}; John A. Saliba, *Homo religiosus in Mircea Eliade (an anthropological evaluation),* Leiden, E. J. Brill, 1976; Constatin Tacon (ed.), *Mircea Eliade,* Paris, Cahiers de l'Herne, 1978; Douglas Allen, *Mircea Eliade: an annotated bibliography,* Nova Iorque, Garland, 1980; e a já referida obra de Adrian Marino, *L'herméneutique de Mircea Eliade.*

204 *L'Air et les songes,* Paris, Corti, 1943; *La dialectique de la durée,* Paris, P. U. F., 1980^{R}; *Le droit de rêver,* Paris, P. U. F.,, 1978^{4}; *L'eau et les rêves,* Paris, Corti, 1942; *La poétique de l'espace,* Paris, P. U. F., 1957; *La poétique de la rêverie,* Paris, P. U. F., 1960; *La terre et les rêveries de la volonté,* Paris, Corti, 1948; *La psychanalyse du feu.*

205 *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi,* Paris, Flammarion, 1959.

206 *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire,* Paris, Bordas, 1980^{6}, p. 11.

207 *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire,* p. 66.

208 Cf. *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme,* Paris, Corti, 1971, p. 133.

209 Cf. *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire,* p. 59.

210 *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse,* Paris, Berg Internacional, 1979, p. 34.

211 *Des métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la psychocritique,* Paris, Corti, 1962.

212 *Figures mythiques et visages de l'œuvre,* p. 210

213 *Idem.*

214 Cf. *Mito, símbolo e mitologia,* Lisboa, Editorial Presença, 1982; *L'Ame tigrée. Les pluriels de psyché,* Paris, Denöel-Gonthier, 1980; *O mito, a Sociedade e a Sociologia das Profundezas,* Lisboa, A Regra do Jogo, 1983; *La foi du cordonnier,* Paris, Denöel-Gonthier, 1984; *Beaux-arts et archétypes. La religion de l'Art,* Paris, P. U. F., 1989.

[215] *Le festin de l'immortalité; étude de mythologie comparée indo-européenne,* Paris, Annales du Musée Guimet, tese de doutoramento, data de 1924 e outros importantes trabalhos como *Ouranós-Varuna,* Paris, Maisonneuve, e *Flamen--Brahman,* Paris, Annales du Musée Guimet, foram publicados, respectivamente, em 1934 e 1935.

[216] É o ano da publicação de «La préhistoire des flâmines majeurs», *Révue d'Histoire des Religions,* 118, pp. 188-200, «Jeunesse, eternité, aube: linguistique et mythologie comparée indo-européenne», *Annales d'Histoire Économique et Sociale,* 10, pp. 289-301, «Le plus vieux nom arménien de jeune femme», *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris,* 39, pp. 185-193. Este movimento culminará com a publicação dos estudos maiores da primeira série: *Mythes et dieux des Germains: essai d'interprétation comparative,* Paris, P. U. F., 1940; *Mitra-Varuna: essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté,* Paris, P. U. F., 1940, *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome,* Paris, Gallimard, 1941.

[217] *Mythe et Épopée,* I, pp. 12-13.

[218] C. Scott Littleton, o grande divulgador da obra de G. Dumézil no mundo de língua inglesa, é o seu autor. Cf. *The New Comparative Mythology.*

[219] Cf. *Heur et malleur du guerrier* e *Du mythe au roman,* Paris, P. U. F., 1970.

[220] Paris, Gallimard, 1968, 1971 e 1973.

[221] Paris, Payot, 1966.

[222] *Les dieux souverains des Indo-Européens,* Paris, Gallimard, 1977.

[223] *Apollon sonore et autres essais. Esquisse de mythologie,* Paris, Gallimard, 1977.

[224] *Mariages indo-européens,* Paris, Payot, 1979

[225] *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux,* Paris, Gallimard, 1985.

[226] *L'énigme indo-européen, archéologie et linguistique,* Paris, Flammarion, 1991.

[227] *Mythologies du XXe siècle,* Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993.

[228] *Die Heimat der indigermanische Gemeinsprache,* Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften der Literatur, 1938; «Mitra and Aryman», New Haven, *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences,* 41, 1957; «The Aryan Gods of the Mitani Treaties», *Journal of the American Oriental Society,* 80, 1960, pp. 301-317.

[229] *A handbook of Greek Mythology;* «Review of Georges Dumézil Rituels indo-européens à Rome (1954)», *Classical Review,* 69, 1955, pp. 307-308.

[230] *Notes on Brahman,* Ultrech, J. L. Beyers, 1950; «Some observations on Dumézil's views of Indo-European mythology», *Mnemosyne,* 4, 13, 1960, pp. 1-15.

[231] «Georges Dumézil and the translators of the Avesta», *Numen,* 7, 1960, pp. 161-171.

[232] «The tripartie ideology of the Indo-Europeans: an experiment in method», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 22, 1959, pp. 68-86.

[233] «Review of Georges Dumézil Idéologie tripartie des Indo-Européens», *Studi e Materiali di Storia delle Religion,* 28, 1957, pp. 113-123; «Surrejoinder

to Georges Dumézil Religion indo-européenne; examen de quelques critiques recentes», *Revue de l'Histoire des Religions,* 152, 1958, pp. 8-30.

[234] «Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales», *Journal Asiatique,* 230, 1938, pp. 529-549; «La doctrine médicale des Indo-Européens», *Revue de l'Histoire des Religions,* 130, 1945, pp. 5-12; «Symbolisme sociale des cultes greco-italiques», *Revue de l'Histoire des Religions,* 129, 1945, pp. 5-16.

[235] *Der arische Männerbund,* Lundt, Ohlason, 1938; «Sur le fond commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde», *La Nouvelle Clio,* 1, 1950, pp. 310-329; «Histoire des Ouranides», *Cahires du Sud,* 36, 1952, pp. 8-17; «Germanische und indo-iranische Eschatologie», *Kairos,* 2, 1960, pp. 83-88.

[236] «Saliens de Mars et saliens de Quirinus», *Révue de l'Histoire des Réligions,* 138, 1950, pp. 145-151; «Structures augurales et tripartition fonctionelle dans la pensée de l'ancienne Rome», *Journal de Psychologie normale et pathologie,* 45, 1952, pp. 57-78; «Sur un schème trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques», *Révue de l'Histoire des Religions,* 150, 1956, pp. 55-92; «Un épisode trifonctionnel dans la saga de Hrolfr Kraki», *Hommages à Georges Dumézil,* Bruxelas, *Latomus,* 1968, pp. 106-116.

[237] «Celtic origins: a stage in the enquiry», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 78, 1948, pp. 71-79.

[238] «La valeur religieuse du mot germanique *irmin*», *Cahiers du Sud,* 36, 1952, pp. 18-37; «L'aspect magique de la religion celtique», *Ogan,* 10, 1958, pp. 273--284; «Notes sur la valeur religieuse du nombre trois», *Ogan,* 11, 1959, pp. 305--306; «Quelques reflexions sur la nature des dieux gallois», *Ogan,* 12, 1960, pp. 321-334; *Keltische Religion, in Religionen der Menschheit,* Band 18, Estugarda, 1961, trad. ingl. de Kees W. Bolle, *The study of religion: a historical approach,* Nova Iorque, Harcourt, Brace & World, 1967; *Forschungsgeschichte der Mythologie,* Munique, 1961.

[239] «Le partage du monde dans la tradition iranienne», *Journal Asiatique,* 240, 1952, pp. 455-463.

[240] «Reflexions on *yaozda* with a digression on *xvaetvadaoa*», *Myth and law among the Indo-Europeans,* Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1970, pp. 203-210.

[241] *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique,* Paris, P. U. F., 1952; *Les origines de Thébes. Cadmos et les Spartes,* Paris, Klincksieck, 1963; «Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales», *Éléments orientaux dans la réligion grecque ancienne,* Paris, P. U. F., 1960, pp. 17-37.

[242] *Les origines de Rome,* Paris, P. U. F., 1946.

[243] *Histoire politique et psychologique de la religion romaine,* Paris, Payot, 1969[2].

[244] «Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes», *Revue de l'Histoire des Religions,* 121, 1940, pp. 128-145; *La Grande déesse. Introduction à l'étude comparative des religions,* Paris, Payot, 1950.

[245] «Survivance de la tripartition fonctionelle en Gréce», *Revue de l'Histoire des Religions,* 166, 1964, pp. 21-38; «La structure de l'illustration du bouclier d'Achille», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 42, pp. 5-15; «Sur quelques

coupes de la fable grecque», *Revue des Études Anciennes,* 67, 1965, pp. 31-36; «Sur quelques figures de la mythologie japonaise», *Acta Orientalia,* 29, 1964, pp. 221-223; «Le fronton occidental du temple de Delphes d'Apollon à Delphes de les trois fonctions», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire,* 49, 1966, pp. 5-11.

246 *Myth and law among the Indo-Europeans* (editor), Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1970; «Mythological reflexions of Indo-European medicine», *Indo-European,* Philadelphia University of Pennsylvania Press, 1970, pp. 369-382.

247 *Rites, cultes, dieux de Rome,* Paris, Klincksieck, 1979; *La religion romaine de Venus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste,* Paris, de Baccard, 1982².

248 *Morfológija skázki,* trad. ingl. de Laurence Scott, *Morphology of the Folktale,* Austin, Londres, University of Texas Press, 1968².

249 *Idem,* p. 21.

250 *Idem,* pp. 25-65.

251 *Idem,* p. 22.

252 *Anthropologie structurale,* pp. 232-233.

253 *Ibidem.*

254 *Idem,* pp. 235 e segs.

255 «Œdipe sans complexe».

256 O problema concreto da análise do mito por C. Lévi-Strauss, e em particular a da «gesta de Asdiwal», é abordado no volume colectivo editado por Edmund Leach *The Structural Study of Myth and Totemism,* Londres, Nova Iorque, Tavistock Publications, 1976². Para além das críticas de J. P. Vernant, *loc. cit.,* é de aconselhar a leitura das páginas que a Lévi-Strauss dedicam G. S. Kirk em *Myth. Its meaning and function in ancient and other culture,* Berkeley, Los Angeles, Cambridge University Press-University of California Press, 1975; G. Charbonnier (ed.), *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss,* Paris, Plon, 1961; J. Courtes, *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique,* Paris, Mame, 1973; M. Marc-Lipiansky, *Le structuralisme de Lévi-Strauss,* Paris, Payot, 1973; M. Henaff, *Claude Lévi-Strauss,* Paris, Belfond, 1991. Também se encontram indicações esclarecedoras sobre o pensamento e obra de Lévi-Strauss nas obras colectivas *Échanges et communications. Mélanges offerts a Claude Lévi-Strauss,* Haia, Paris, Mouton, 1970, 2 vols., e R. Bellour e C. Clément (ed.), *Claude Lévi--Strauss. Textes de et sur Cl. Lévi-Strauss,* Paris, 1979. Finalmente, esta breve bibliografia ficaria incompleta sem a referência a uma obra crítica fundamental: *Possibilidades y limites del analisis estructural,* ed. José Vidal, Madrid, Editora Nacional, 1981.

257 *Anthropologie Structurale, loc. cit.*

258 *Mythologiques:* I — *Le cru et le cuit;* II — *Du miel aux cendres;* III — *L'Origine des manières de table;* IV — *L'Homme nu.*

259 V. Propp, *op. cit.*

260 *Le Totémisme aujourd'hui,* Paris, P. U. F., 1974², p. 18.

261 Cf. as obras mais recentes de Lévi-Strauss: *Le regard eloigné,* Paris, Plon, 1983; *Paroles données,* Paris, Plon, 1984; *La potière jalouse,* Paris, Plon, 1985;

Des symboles et leurs doubles, Paris, Plon, 1989; e *Histoire du Linx,* Paris, Plon, 1991.

[262] *L'Homme nu,* p. 560.

[263] Cf. Edmond Leach, *The structural study of Myth and Totemism.*

[264] *Il mito Greco. Atti del Convegno Internazionale* (Urbino 7-12 maggio 1973) a cura di Bruno e Giuseppe Paione, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Pizzarri, 1977. Anna Albertino Beltrametti elabora esclarecedor comentário ao colóquio em «Il mito greco nel discorso del método al discorso sul metodo negli Atti del convegno di Urbino», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica.* N. S., 8, 1981.

[265] «Le mythe 'prométhéen' chez Hesiode (Theogonie 535-616; Travaux, 42-105)», pp. 91-106. Cf. *Les origines de la pensée grecque,* Paris, P. U. F., 1962; *Mythe et pensée chez les Grecs,* Paris, Maspero, 1974; *Mythe et Société en Grèce ancienne;* J. P. Vernant e Marcel Detienne, *La cuisine du sacrifice en pays Grec,* Paris, Gallimard, 1979, e *Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs,* Paris, Flammarion, 1974; J. P. Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne. La Mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne. Artémis, Gorgô,* Paris, Hachette, 1985.

[266] «Mythes grecques et analyses controverses et problèmes», pp. 69-89. Cf., entre outros títulos, *Les jardins d'Adonis,* Paris, Gallimard, 1972; *Les mâitres de vérité dans la Grèce archaique,* Paris, Maspero, 1973[3]; *Dionysos mis à mort,* Paris, Gallimard, 1977, *Dionysos à ciel ouvert,* Paris, Hachette, 1986; *L'écriture d'Orphée,* Paris, Gallimard, 1989; em colaboração com Giulia Sissa, *La vie quotidienne des dieux grecs,* Paris, Hachette, 1989.

[267] «La metodologia della scuola di Roma», pp. 3-29, e «Vicende storiche di singoli miti greci», pp. 49-55. *Gli eroi greci. Un problema storico e religioso,* Roma, Ed. dell'Ateneo, 1958; *Paides e Partenoi,* Roma, Ed. dell'Ateneo, 1969.

[268] «Aspetti del rapporto Mythos-Logos nella cultura greca I», pp. 57-62. *Essai sur le mysticisme grec,* Paris, Flammarion, 1982; *Il mito, il rito e la storia,* Roma, Bulzoni, 1978.

[269] «Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura», pp. 33-48 e *Lykaon. Un tema mitico,* Roma, Ateneo, 1968.

[270] «Methodological reflexions on the myths of Heracles», pp. 285-297.

[271] «La fonction du mythe dans la pensée religieuse de la Grèce», pp. 307-320.

[272] «Le mythe de Geryon: perspectives préhistoriques et tradition rituelle», pp. 273-283.

[273] «Thésée et Œdipe. Une interprétation psychanalitique de la Théséide», pp. 137-189.

[274] «De la légende à la sagesse à travers le jeu des mots», pp. 193-205. *La Nuit et les Enfants de la Nuit,* Paris, Flammarion, 1959.

[275] *Struktura judozhestvennogo teksta,* trad. cast. de Victoriano Imbert, *Estructura del Texto Artístico,* Madrid, Istmo, 1978.

[276] «Sémiotique et théorie actancielle du récit dans la perspective d'A. J. Greimas», pp. 323-345. *Introduction à la sémiotique narrative et discursive. Méthodologie et application,* Paris, Hachette, 1976.

[277] «Mythology as a sign-system», pp. 349-361.

[278] Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.

[279] Bloomington, Londres, Indiana University Press, 1972.

[280] *L'analyse sctruturale du récit. Communications*, n.° 8, Éditions du Seuil, 1966.

[281] Pp. 1-27.

[282] Pp. 60-76.

[283] Pp. 77-93.

[284] Pp. 125-151.

[285] Pp. 152-163.

[286] Pp. 28-59. Este artigo foi integrado em *Du sens*, Paris, Ed. du Seuil, 1970, pp. 185-230.

[287] É. Souriau é autor de uma importante obra, insuficientemente conhecida, que apresenta uma proposta de classificação interpretativa das «situações dramáticas»: *Les deux cent mille situations dramatiques*, Paris, Flammarion, 1970.

[288] Paris, Larousse, 1966, p. 180.

[289] *Pythoi: a study of Delphic myth and its origins*, Berkeley, University of California Press, 1980^R; *The ritual theory of myth*, Berkeley, University of California Press, 1971; *The Delphic oracle*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1981^R.

[290] *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, Clarendon Press, 1970^R; *The cults of Greek states*, Oxford, Clarendon Press, 1896-1904.

[291] Além das obras já referidas, cf. *The nature of Greek Myths*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974. Brian Vicker, *Towards Greek Tragedy*, Londres, Nova Iorque, Longmans, 1979^R, materializa uma dura crítica à concepção do mito de G. S. Kirk. (pp. 617-635).

[292] *The Greek Myths*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973^3.

[293] *Myths of the Greeks and Romans*, Londres, 1962; *Roman Myths*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.

[294] *The Greeks and the Irrational*. Trata-se de uma das obras mais importantes para o esclarecimento da mentalidade grega.

[295] *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berna, Éditions Francke, 1971; *Du mythe, de la religion et de la compréhension d'autrui*, Genebra, Droz, 1981.

[296] *L'Ἀγῶν dans la tragédie grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1968^2; *La houlette et la lyre — I*, Paris, Les Belles Lettres, 1960; *Prométhée, histoire du mythe et de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris, Les Belles Lettres, 1974. Como directora do Centre de Recherches mytologiques de l'Université de Paris X, Jacqueline Duchemin impulsionou a realização dos Colóquios de Chantilly. Cf. *Formation et survie des mythes. Actes du Colloque de Chantilly (1974)*, Paris, Les Belles Lettres, 1977; *Problèmes du mythe et de son interprétation. Actes du colloque de Chantilly (1976)*, Paris, Les Belles Lettres, 1978; *Visages du destin dans les mythologies. Mélanges Jacqueline Duchemin. Actes du Colloque de Chantilly (1980)*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

[297] *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, Taurus, 1981.

298 *Le symbolisme en général,* Paris, Hermann, 1974. A problemática do *simbolismo* e do *simbólico* é um novo e muito vasto capítulo no estudo do material imaginário. Referem-se apenas algumas obras úteis para o esclarecimento da temática: René Alleau, *De la nature du symbole,* Paris, Flammarion, 1958, e *La science des Symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes, de la symbolique générale,* Paris, Payot, 1977; Tzvetan Todorov, *Symbolisme, fonction, Histoire. Les interrogations de l'anthropologie,* Paris, Hachette, 1979; Guy Rosolato, *Essais sur le symbolique,* Paris, Gallimard, 1969; Angèle Kremar-Marietti, *La symbolicité,* Paris, P. U. F., 1982; Henri Peyre, *Qu'est-ce que le symbolisme?* Paris, P. U. F., 1974.

299 *La religion Égyptienne dans la pensée de Plutarque,* Paris, Les Belles Lettres, 1976; «Les Danaïdes psychanalysées», *Problèmes du mythe et de son interprétation,* pp. 89-104.

300 *Mythopoesis. Mythic pattern in the Literary Classics,* Detroit, Wayne University Press, 1983[R].

301 *Thespis. Ritual, myth and drama in the ancient nearest,* Nova Iorque, 1977[R].

302 *The cult of the Mother Godess,* Londres, Methuen & Co., 1959; *Comparative Religion,* Londres, Methuen & Co., 1961; *The Ancient Gods,* Nova Iorque, Capricorne, 1964.

303 *Orpheus and Greek Religion. A Study of Orphic Movement,* Londres, Methuen, 1952[2]; *The Religion and Mythology of the Greeks,* Cambridge, University Press, 1961[2]; *The Greeks and Their Gods,* Londres, Methuen, 1968[2].

304 *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVème siècle avant J. C.,* Nova Iorque, Arno Press, 1975[R]; *Orphée et l'orphisme à l'époque classique,* Paris, Les Belles Lettres, 1950.

305 *Mitologia Clássica,* Madrid, Gredos, 1975.

306 *Mythologies of the Ancient World* (ed.), Nova Iorque, Anchor Books, 1961.

307 *The myth of analysis,* Nova Iorque, Harper & Row, 1978.

308 Urbino, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, Università di Urbino, *Working Papers and prepublications,* 31, 1974.

309 *Calcul et formalisation dans les Sciences de l'Homme,* Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1968, B. Jauline e J. C. Gardin eds.

310 *Structural Analysis of Oral Tradition,* pp. 301-312.

311 G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective,* Paris, Vrin, 1957[3], p. 23.

CONCLUSÃO

1 *Mythologies,* Paris, Larousse, 1963, 2 vols.

2 *Cf.,* p. ex., R. Patai, *O mito e o homem;* M. Eliade, *Aspects du mythe;* G. Durand, *Mito, símbolo e mitodologia;* Victor Jabouille, *Do mythos ao mito,* Lisboa, Cosmos, 1993; Fernand Comte, *Les héros mythiques et l'homme de toujours,* Paris, Éditions du Seuil, 1993.

BIBLIOGRAFIA

BARTHES, Roland, *Mythologies,* Paris, Éditions du Seuil, 1957.

BLUMENBERG, Hans, *Arbeit am Mythos,* Francoforte, Suhrkamp Verlag, 1979.

BURKERT, Walter, *Griechische Religion der archaaischen und klassischen Epoche,* Estugarda, Kohlhammer, 1977; trad. ingl. *Greek Religion,* Londres, Basil Blackwell, 1985; trad. portuguesa, *A Religião Grega,* Lisboa, Gulbenkian, 1994

CHEVALIER, Jean e Alain GHEERBRANDT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres,* Paris, Seghers, 1980.

DETIENNE, Marcel , *L'invention de la mythologie,* Paris, Gallimard, 1992^{R}.

DUMÉZIL, Georges, *Mythe et Épopée,* Paris, Gallimard, 1968-1973.

DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Paris, Bordas, 1980.

ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe,* Paris, Flammarion, 1977; *Traité d'histoire des religions,* Paris, Payot, 1975.

FELDMANN, Burton, e Robert D. RICHARDSON, *The rise of modern mythology. 1680-1860,* Bloomington, Londres, Indiana University Press, 1972.

GARCÍA GUAL, Carlos, *Introducción a la mitologia griega,* Madrid, Alianza Editorial, 1992.

GRIMAL, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine,* Paris, P. U. F., 1982; *Mythologies,* Paris, Larousse, 1963; tradução portuguesa, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana,* Lisboa, Difel, 1992.

GUSDORF, Georges, *Mythe et métaphysique,* Paris, Flammarion, 1963.

HÜBNER, Kurt, *Die Wahrheit des Mythos. Mythische Welterfahrungen im wissenschaftlichen Zeitalter,* Munique, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1985.

JUNG, C. Gustave, *Metamorphoses de l'âme et ses symboles,* Genebra, Georg & Cie, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie Structurale,* Paris, Plon, 1958; *Anthropologie Structurale deux,* Paris, Plon, 1973; *Mythologiques,* Paris, Plon, 1974--1971.

SEBEOCK, Thomas (ed.), *Myth. A symposium,* Bloomington, Londres, Indiana University Press, 1972.

SEZNEC, Jean, *The survival of payan gods. The mythological and its place in Renaissance Humanism and Art,* Princeton, Princeton University Press, 1972.


INQUÉRITO

INQUÉRITO
Universidade

A meditação sobre o mito principiou, no Ocidente, com os Gregos, que se debruçaram sobre a sua mitologia não só para se deleitarem com a poesia, como para se tentarem compreender criticamente. Não nos podemos, porém, esquecer de que existem outras culturas com a sua mitologia própria. E não se deve ignorar, por outro lado, a concretização mitológica contemporânea, os «novos mitos» que surgem, que nos cercam e que nos definem: James Bond, Mickey Mouse, Superman, Rambo, a sociedade sem classes, o sexo, a política, a guerra das estrelas, etc.

Referente cultural, o mito actualiza-se, permanece vivo; por vezes adormecido, pode surgir numa erupção violenta e construtiva. A sua análise, neste sentido, permite, além da apreensão do homem individualizado, compreender o homem enquanto ser gregário, isto é, como sociedade. E são os mitos actuantes nas várias épocas que especificam o conhecimento da sociedade. Materializado na literatura, na pintura, na escultura, na tradição popular ou no quotidiano, o mito é, em suma, uma realidade cultural que se assume como um meio de o Homem se *conhecer a si próprio.*

ISBN: 972-670-215-1



82100794 1